3 1761 08149960 0

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. TH.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Trente et unième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1898

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et Ph. Bridel, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine); *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres et professeur à l'Université de Lausanne; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Gaston Frommel*, professeur à l'Université de Genève; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur, à Paris; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur, à Paris.

BR
3
R4
année 31
LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LES CONDITIONS DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

DANS LES ÉGLISES NATIONALES DE LA SUISSE ROMANDE

PAR

EMILE DUMONT

pasteur [1].

I

Quelques mots d'abord sur l'organisation de l'enseignement religieux dans les différentes Eglises nationales de la Suisse romande. En ce domaine comme en tant d'autres la bigarrure est grande, si grande que notre Colloque aura fort à faire s'il se donne pour tâche d'introduire quelque uniformité, d'établir quelques règles communes dans les établissements ecclésiastiques que nous avons l'honneur de représenter ici. Vous en jugerez par l'exposé que voici :

Leçons de la semaine.

Dans le canton de Vaud et dans le Jura bernois, l'histoire biblique étant une branche du programme scolaire est enseignée par l'instituteur.

Dans les cantons de Genève et de Neuchâtel, l'enseignement religieux reste en dehors du programme de l'école publique et il est donné par les pasteurs seuls. A Neuchâtel cependant,

[1] Rapport présenté au Colloque des Eglises nationales de la Suisse romande, qui s'est tenu à Neuchâtel le 7 septembre 1897. L'assemblée a voté l'impression de ce travail, tout en adoptant les conclusions relatives à l'élaboration d'un plan d'enseignement et d'un recueil de passages bibliques.

dans les paroisses où ceux-ci ne peuvent suffire à la tâche, ils sont autorisés à se faire aider, avec l'assentiment du Collège des Anciens, par toute autre personne qualifiée, et notamment par les instituteurs et les institutrices qui veulent bien s'y prêter.

A Genève le nombre des leçons est, dans la règle, d'une par semaine dans chaque classe.

On commence avec le troisième degré primaire (enfants de neuf ans). Les enfants sont censés suivre l'enseignement religieux de la semaine jusqu'à leur catéchuménat. Lorsqu'à leur sortie du sixième degré de l'école primaire (habituellement à l'âge de treize ans) ils entrent au Collège (garçons), à l'école secondaire (filles), ou à l'école professionnelle, ils reçoivent encore dans ces différents établissements un enseignement religieux spécial d'une heure par semaine.

Dans le canton de Vaud, l'enfant reçoit deux leçons par semaine, dès l'âge de sept ans jusqu'à seize ans.

Dans le Jura bernois, il en reçoit également deux dès l'âge de sept ans jusqu'à quinze ans.

A Neuchâtel, chaque enfant de sept à seize ans doit recevoir au moins une heure de leçon par semaine. Ainsi le veut l'art. 116 de notre règlement de l'Eglise nationale. Mais il est encore quelques paroisses dans lesquelles le pasteur ne suffisant pas, et ne pouvant pour un motif ou un autre, réclamer l'aide des instituteurs, les enfants ne reçoivent des leçons que dès l'âge de neuf à dix ans. En revanche, ici et là, grâce au concours des instituteurs, les élèves de tout âge ont deux heures de religion par semaine.

Leçons du dimanche.

Dans le canton de Vaud, les enfants sont tenus de fréquenter, de douze à seize ans, le culte pour la jeunesse.

Dans le canton de Genève, les enfants suivent également le dimanche, dès l'âge de neuf ans jusqu'au catéchuménat, le catéchisme donné par le pasteur dans le temple.

Dans le Jura bernois on a aussi le culte, dit catéchisme, pour les élèves de treize à quinze ans ; dans le canton de Neuchâtel pour les élèves de douze à seize ans.

Dans nos différents cantons, on a en outre l'école du dimanche, destinée aux enfants qui ne sont pas encore en âge de suivre le catéchisme. Je suppose que la fréquentation de l'école du dimanche n'est nulle part obligatoire. Ce que je puis dire, c'est que cette église des petits s'implante de plus en plus dans notre canton de Neuchâtel et qu'elle attire à elle la grande majorité de nos enfants de six à douze ans.

Catéchuménat.

Dans le canton de Vaud, les catéchumènes reçoivent des cours spéciaux de quatorze à seize ans. Ces cours sont de deux heures par semaine.

A Genève (ville), l'âge requis pour le commencement de l'instruction des catéchumènes est de seize ans révolus pour les garçons et de quinze pour les filles. Les leçons (deux par semaine) sont données d'octobre à Pentecôte. Dans les autres paroisses du canton, on commence un an plus tôt, mais le cours dure deux ans (de novembre à Pâques).

Dans le Jura bernois, les catéchumènes sont admis à l'âge de quinze ans ; ils reçoivent une instruction de six mois (deux leçons par semaine).

A Neuchâtel nous avons l'instruction dite des six semaines (habituellement deux heures par jour). Pour être admis au catéchuménat, il faut être âgé de seize ans révolus.

Plan de leçons.

Genève. — L'enseignement est donné d'après un plan fixé par le Consistoire. Tout le champ de l'enseignement est parcouru en quatre ans. C'est une étude de l'Ancien et du Nouveau Testament faite au double point de vue historique et moral ; l'Ancien Testament le dimanche, lorsqu'on explique le Nouveau Testament la semaine, et vice-versa.

Les catéchismes du dimanche sont faits selon une tabelle communiquée au Consistoire par les pasteurs, qui suivent habituellement la liste intercantonale de l'*Education chrétienne.*

Dans le canton de Vaud, et au Jura bernois, où l'enseignement religieux de la semaine est donné par les instituteurs, il y

a sans doute un plan d'étude fixé par l'autorité compétente, mais il n'y en a aucun pour les catéchismes du dimanche. Beaucoup de pasteurs suivent la liste de l'*Education chrétienne.*

Dans le canton de Neuchâtel, nous n'avons pas d'autre plan pour les leçons de la semaine et pour les catéchismes du dimanche que celui que chaque pasteur juge à propos de se tracer à lui-même.

II

Ensuite de cet exposé dont je vous prie d'excuser la sécheresse, il serait intéressant de rechercher les résultats obtenus dans chacune de nos Eglises de la Suisse romande.

M. Eugène Choisy m'écrivait un jour : « En fait, nous avons souvent des élèves d'une ignorance presque païenne. Les catéchumènes, qui ont bien suivi la filière des leçons d'école et des catéchismes du dimanche, sont en revanche assez bien préparés, mais ils sont l'exception. »

M. Ernest Martin, dans son beau livre sur *la valeur du Nouveau Testament*, dit lui-même : « Les chrétiens de notre époque connaissent mal les Ecritures : la valeur de ce recueil leur paraît inférieure à ce qu'il est en réalité. »

M. le pasteur de Loës, dans l'intéressante et utile brochure qu'il a publiée sous ce titre : *Un plan pour la lecture de la Bible* fait l'aveu suivant, singulièrement significatif : « En fait, l'ignorance des enseignements bibliques les plus élémentaires, des récits les plus simples de l'Evangile est absolument stupéfiante. »

Et nous aussi, nous avons dans notre canton de Neuchâtel — je pense qu'il en est de même dans le Jura bernois, — des élèves d'une ignorance stupéfiante, nous aussi nous sommes obligés de convenir que nos catéchumènes en général sont insuffisamment préparés et qu'un trop grand nombre ne possèdent pas le minimum de connaissances bibliques qu'on serait en droit d'exiger d'eux.

Et ce qui, plus d'une fois, m'a tout particulièrement frappé et attristé, c'est l'ignorance même des élèves les plus intelligents et les plus réguliers aux leçons. J'interrogeais un garçon

de treize ans, un des premiers élèves de sa classe, qui a suivi, dès l'âge de sept ans dans une des localités de notre canton où l'enseignement religieux est des mieux organisés, l'école du dimanche et les leçons de la semaine. Il ne savait pas un traitre mot de la belle histoire de Ruth et fort peu de chose de celle de Daniel ; tout ce qu'il avait retenu de Daniel, c'est qu'il avait été jeté dans la fosse aux lions.

Je parle des élèves de nos classes primaires. Je pourrais parler des élèves de nos écoles supérieures. L'un d'eux, étudiant au gymnase, n'avait qu'un vague et lointain souvenir de la parabole du mauvais riche et de Lazare. En revanche il possédait assez joliment la géographie de la Palestine.

Et si nous demandions une consultation à messieurs les professeurs de nos Facultés de théologie ? N'ont-ils pas fait eux-mêmes plus d'une constatation douloureuse ? Tel ou tel étudiant de l'une ou l'autre de nos Facultés n'aurait-il pas oublié que le premier devoir d'un futur pasteur, c'est de lire sa Bible ?

Messieurs, il faut l'avouer, l'histoire biblique, la Bible elle-même n'est pas connue comme elle devrait l'être de nos jeunes gens, et par suite des membres adultes de l'Eglise. Disons plus, ce Livre de vie que nos grands-pères et nos grand'mères lisaient avec tant de respect et dans les pages vénérées duquel ils cherchaient jour après jour les directions, les consolations et les forces dont ils avaient besoin, n'occupe plus dans la majorité de nos familles la place d'honneur à laquelle il a droit. Pour beaucoup c'est encore la Parole de Dieu, mais qu'on n'ouvre que dans les mauvais jours; on vient écouter la méditation que le pasteur en fait le dimanche, mais, cela fait, on croit pouvoir se dispenser de la méditer soi-même. Parmi les plus sérieux, les mieux disposés pour les choses religieuses, combien se bornent à lire un ou deux versets dans le Recueil des textes moraves ou dans tel autre des *Pains quotidiens* édités pour les fidèles de l'Eglise. Où sont ceux pour lesquels la Bible est le livre des livres et qui y trouvent tant de plaisir qu'ils le méditent le jour et la nuit ? Parmi les membres de nos Eglises, combien sont-ils ceux dont on peut dire qu'ils connaissent, je ne dis pas toutes les pages de nos Saintes-Ecritures, mais les faits

et les doctrines qui appartiennent d'une manière immédiate et nécessaire à la profession de la foi chrétienne ?

Cette ignorance de la Bible, cette indifférence à l'égard du Saint-Livre constatée, en rechercherons-nous les causes ?

L'une est de tous les temps, c'est que notre cœur mauvais a peur de la lumière qui en l'éclairant le condamne. « L'Ecriture est dangereuse, a dit A. Monod, pour l'incrédulité qu'elle confond; dangereuse pour le péché qu'elle maudit; dangereuse pour Satan qu'elle détrône; dangereuse pour les fausses religions qu'elle démasque. »

M. de Loës, dans son *Plan pour la lecture de la Bible,* indique des raisons spéciales à notre époque: « En ce siècle de papier, les livres ont fait tort au Livre. Comment consacrer à la lecture de la Bible un temps suffisant, quand on veut lire le journal du matin et le journal du soir avec leurs alléchants feuilletons ?... » « Puis la vie actuelle est fiévreuse, compliquée, agitée. La lecture de la Parole de Dieu suppose le recueillement; là où il manque, elle est difficile et infructueuse. »

M. Ernest Martin relève de son côté deux circonstances qui, à notre époque, influent sur les esprits pour les détourner de la connaissance, de l'étude et de la juste appréciation des livres sacrés: c'est, d'une part, l'effacement des doctrines chrétiennes, de l'autre, le prestige de la critique historique.

Tout cela est vrai. Mais si les membres de nos Eglises se montrent si indifférents à l'égard de la Bible, n'est-ce pas aussi parce qu'ils n'ont pas appris à la connaître et à l'aimer pendant le temps de leur instruction religieuse ?

Et s'ils n'ont pas appris à la connaître et à l'aimer, à quoi cela tient-il ? — Messieurs, l'enseignement religieux est-il organisé et donné comme il devrait l'être ? Nous-mêmes, pasteurs, n'aurions-nous pas notre part de responsabilité dans ce déficit ?

III

Et d'abord il est permis de se demander si le temps dont nous disposons pour l'enseignement religieux est suffisant. J'ai fait une petite statistique, j'ai établi un parallèle entre le nombre d'heures consacrées dans nos écoles aux différentes branches

du programme et le nombre d'heures consacrées à l'enseignement religieux. En admettant que nos enfants suivent l'instruction religieuse de 9 à 16 ans et qu'ils reçoivent en général deux leçons par semaine (celle de la semaine et celle du dimanche), il en résulte qu'ils consacrent, au cours de leurs années scolaires, deux fois plus de temps à la grammaire ou à l'arithmétique qu'à l'étude de la Bible; ils donnent à peu près le même temps à l'histoire nationale qu'à l'histoire biblique. Ils reçoivent environ six cents heures de religion pendant les sept ans de leur instruction; six cents heures représentent cent vingt journées d'école, à cinq heures par jour, cent vingt journées ou quatre mois d'école. L'instruction des catéchumènes, à supposer qu'elle soit de septante heures (c'est la moyenne générale,) représente quinze jours d'école. Quand on sait les médiocres résultats auxquels on arrive à l'école même, quand on se rappelle que dans les grandes localités nous avons des classes de religion de soixante, cent, cent-quatre-vingts élèves (ainsi à la Chaux-de-Fonds), quand on se rappelle en outre que nos enfants ont une masse de connaissances à emmagasiner dans leur mémoire, si souvent rétive, que beaucoup ont tant de peine à écouter et à comprendre, que maintes fois ils oublient plus vite qu'ils n'apprennent, il ne faut pas trop s'étonner qu'au terme de leur instruction religieuse, les histoires bibliques et les vérités chrétiennes ne leur soient pas plus familières que les règles de la grammaire.

Cela dit, je m'empresse de reconnaître qu'il est plus facile de signaler le mal que d'y remédier. Il faudrait pouvoir consacrer une heure par jour à l'enseignement religieux. Mais c'est là un vœu irréalisable. Si du moins nous pouvions obtenir partout, dans chacune de nos classes, comme minimum, le chiffre de deux heures par semaine, sans parler des leçons du dimanche, ce serait déjà un progrès qui donnerait sans doute quelques résultats satisfaisants.

Le peu de temps dont nous disposons pour l'instruction religieuse est une des causes qui me paraissent expliquer l'ignorance de nos élèves. Ne pensez-vous pas, messieurs, que l'absence d'un plan, judicieusement conçu, nettement tracé et

consciencieusement suivi, peut être aussi pour beaucoup dans l'insuccès de notre travail ?

Il est des pasteurs qui sont des hommes de la méthode et s'entendent merveilleusement à élaborer et à suivre un plan d'enseignement. Dans l'ordre militaire ils seraient devenus d'illustres généraux ; sur le champ de bataille ils se seraient couverts de gloire puisqu'il est admis qu'aujourd'hui la tactique militaire plus sûrement que la bravoure conduit à la victoire. Mais combien qui, avec autant de foi, de zèle et de cœur, n'obtiennent dans l'enseignement que des résultats insuffisants par la simple raison que le sens pratique, le sens pédagogique leur fait défaut. N'oublions pas d'ailleurs que nous avons dans chacune de nos Eglises bon nombre de jeunes pasteurs qui, pour avoir conquis à la pointe de leur épée le grade de licencié, peut-être même de docteur en théologie, n'en sont pas moins inhabiles encore dans l'art de l'enseignement. Je me rappelle avec confusion que, moi-même, au début de mon ministère, j'ai consacré dans mes catéchismes du dimanche deux longues années, si ce n'est trois, à l'étude du livre des Actes des Apôtres, alors que mes élèves ne savaient rien de l'histoire d'Israël et peu de chose de la vie de Jésus-Christ. Si du moins ma prédilection pour le livre des Actes avait eu pour effet d'initier mes jeunes auditeurs à l'histoire du premier siècle de l'Eglise. Hélas ! en dépit de toutes mes leçons, de mes intéressantes caractéristiques de chaque apôtre, un de mes élèves me répondit un jour, en plein temple, que les fondateurs du christianisme étaient Pierre, Paul et... et... Jean-Jacques Rousseau.

Le coup fut dur pour le jeune pasteur de la Brévine. Mais, Dieu soit béni, il agit sur moi à la façon de l'éclair qui illumina Saul de Tarse sur le chemin de Damas. J'ajoute pour ma justification que j'avais 22 $^1/_2$ ans quand je commençai l'exercice de mon ministère et que mon professeur de catéchétique, un des hommes les plus vénérables que j'aie connus, avait oublié, tout en se perdant dans de fort belles digressions, de nous tracer un plan d'étude pour l'enseignement de la jeunesse.

Si j'étais à cette époque bien inexpérimenté, la rédaction de l'*Education chrétienne* ne l'était-elle pas à peu près autant que

moi, alors qu'elle consacrait sept ans à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament? J'ai souvenir qu'elle publiait à cette époque d'excellentes leçons sur l'épître de Jacques et même sur le livre des Proverbes. Mais j'ai souvenir aussi que, d'accord avec les vingt-cinq monitrices de la paroisse que je desservais, je fis divorce avec l'*Education chrétienne*, heureux de me réconcilier avec elle quand, revenant à des principes plus rationnels, elle réduisit le cycle de sept ans au cycle de quatre ans.

Je pourrais citer d'autres faits. Je pourrais parler de tel pasteur qui s'arrête volontiers pendant une heure auprès de telle ou telle fleur de la Terre-Sainte. Je ne serais point surpris que tel autre dont je connais le faible pour les animaux de la Bible donnât de fort belles dissertations sur la zoologie sacrée, quitte à parler, un autre jour, avec non moins de compétence, de l'art militaire chez les Hébreux.

Il est des myopes qui ne voient que le récit biblique qu'ils ont à exposer. Avec eux on ne court point le risque de s'égarer. On va droit devant soi, on apprend son histoire et son catéchisme sur le bout du doigt. L'enfant a-t-il trouvé quelque plaisir a étudier ainsi? La leçon de religion a-t-elle été pour lui plus attrayante que la leçon de l'instituteur sur le système métrique? C'est une autre question. Il est d'autre part des presbytes, très savants d'ailleurs, d'un commerce souvent agréable, dont le regard parcourt tout l'univers, embrasse tous les domaines de la science, mais saute par dessus Abraham, Moïse, Elie, Daniel, saint Paul, Jésus-Christ, et surtout par dessus l'intelligence et le cœur de l'enfant lui-même. Messieurs, tout est bon à savoir, et le catéchiste ne doit point craindre de faire quelques incursions dans le domaine de la géographie, de l'histoire universelle, des sciences naturelles, de l'astronomie, de la vie matérielle et sociale. Pour lui surtout, rien de ce qui est humain ne doit rester étranger. Il saura mettre à profit tout ce qui peut aider à l'intelligence du récit biblique. Mais la leçon de religion est la leçon de religion, avec un champ spécial à défricher et une semence spéciale aussi à jeter dans le sillon. Laissons à l'instituteur son programme et tenons-nous en au

nôtre, qui est suffisamment vaste, pour que nous ne l'étendions pas davantage encore.

Et plutôt que d'étendre, il me paraît, vu les limites de temps dans lesquelles nous sommes confinés, qu'il faut autant que possible simplifier. Il le faut pour que maîtres et élèves ne soient pas dans l'obligation de parcourir d'un effort haletant tout un long chemin, sans avoir le loisir de s'arrêter, de revenir sur leurs pas, d'interroger et d'expliquer à l'aise. Il le faut pour que la mémoire ne soit pas surchargée et que l'intelligence puisse embrasser sans trop de peine tout le champ d'étude. Il le faut pour que le pasteur ait plaisir à enseigner et l'élève plaisir à apprendre. Oui, il faut simplifier en choisissant, non pas à l'aventure, mais avec circonspection; en tenant compte de l'âge et de la portée d'esprit de la moyenne des élèves; en éloignant tout ce qu'on n'a pas le loisir de voir d'assez près et qui n'est pas indispensable pour éclairer la suite de l'étude; en portant l'effort sur ce qui est l'essentiel, l'essentiel en soi, l'essentiel par rapport aux besoins de la jeunesse. C'est un principe pédagogique élémentaire qu'il faut enseigner peu pour enseigner bien; pasteurs aussi bien qu'instituteurs, nous ne ferons qu'à ce prix œuvre qui vaille.

Et à ce propos ne serait-il pas possible, — ceci rentrerait dans la compétence du colloque national romand, — d'élaborer un plan d'enseignement, tout en fixant un minimum de connaissances bibliques qui serait exigé des élèves?

Ce plan devrait être évidemment en rapport avec l'âge des enfants; c'est dire qu'il faudrait le graduer en établissant deux, trois listes même de sujets: l'une pour les enfants de 7 à 9 ans; l'autre pour ceux de 9 à 12 ans; l'autre enfin à l'usage de ceux de 12 à 16 ans.

Avec les enfants de 7 à 9 ans, je me bornerais pour ma part aux récits les plus familiers et les plus intéressants de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ce cours absolument élémentaire serait suivi d'un cours plus complet, cours de trois ans, destiné aux élèves de 9 à 12 ans. Le plan ou le programme n'indiquerait encore que les principaux faits de l'histoire sainte, mais il va de soi que le maître aurait à dégager, mieux qu'il n'a

pu le faire avec les élèves du premier âge, les vérités et les devoirs impliqués dans les récits bibliques. Le cours supérieur, avec cycle de quatre ans, destiné aux enfants de 12 à 16 ans, tout en repassant encore les faits bibliques, serait avant tout une histoire de la Révélation, dont le programme indiquerait les lignes essentielles, tout en prévoyant les détails nécessaires sur la Bible et son autorité, sur l'origine et le contenu des livres qui la composent.

Tout en traçant ce plan d'enseignement, nous indiquerions en même temps le minimum de connaissances bibliques qui devrait être exigé de nos élèves, minimum que le maître aurait toujours sous les yeux et qu'il s'efforcerait d'obtenir avec les trois classes dont nous venons de parler.

Ce plan, je ne craindrais pas de l'adopter pour les leçons de la semaine et pour les leçons du dimanche, tout en ayant soin, cela va de soi, d'alterner entre l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est-à-dire de prendre l'Ancien Testament dans la leçon de la semaine quand on expliquerait le Nouveau Testament à l'école du dimanche ou au catéchisme et vice-versa ; tout en ayant soin également de donner à mon enseignement de la semaine un caractère plutôt didactique, à mon enseignement du dimanche un caractère essentiellement moral.

Je suppose ici que l'enseignement de la semaine est donné comme celui du dimanche par le pasteur. Je n'ai garde d'oublier que dans le canton de Vaud et dans le Jura bernois il n'en est point ainsi. Mais ne serait-il pas possible de faire adopter dans ces deux cantons par l'autorité compétente le plan que nous proposerions ? Vous prévoyez des difficultés. Je prévois moi-même des objections. Mais, puisque j'ai été chargé de vous présenter un rapport sur les conditions de l'enseignement religieux dans nos Eglises nationales de la Suisse romande et surtout sur les moyens de l'améliorer, il faut bien que je vienne à vous avec des propositions que vous discuterez... et que vous enterrerez si vous les jugez irréalisables.

Le comité de l'*Education chrétienne* consentirait-il lui-même à entrer dans les vues que je viens d'exposer et adopterait-il tel ou tel plan proposé par le colloque national romand ? Ici en-

core je prévois des difficultés et des objections. Mais, puisque j'en ai l'occasion, je tiens à dire que tout en appréciant et en utilisant largement dans mes catéchismes du dimanche et même dans mes instructions de la semaine les leçons, habituellement si bien faites, si bien ordonnées et si riches de l'*Education chrétienne*, j'estime cependant qu'elles sont en général au dessus de la portée des élèves auxquels elles sont destinées, du moins de ceux qui dans notre canton de Neuchâtel suivent l'école du dimanche et ne sont âgés que de six à douze ans. Ce sont des leçons qui me paraissent appropriées plutôt à des élèves de 12 à 16 ans et je ne m'étonne point que bon nombre de pasteurs de nos différentes Eglises en fassent leur profit dans leurs catéchismes du dimanche. Mais l'*Education chrétienne* ne se rendrait-elle pas plus utile à l'Eglise si elle visait essentiellement les élèves de six à douze ans? Et si elle veut dispenser ses bienfaits à tous, — ce dont je lui serais reconnaissant pour ma part, — ne devrait-elle pas répondre au vœu qui lui a été exprimé récemment par M. Paul Chapuis et auquel j'ai applaudi, vœu tendant à ce que la rédaction établisse deux listes qui seraient permanentes, l'une à l'usage des plus jeunes enfants, l'autre à l'adresse des élèves de douze à seize ans, qui suivent, selon les paroisses, l'école du dimanche ou les cultes pour la jeunesse?

Au cas où le colloque national romand déciderait de prendre les mesures nécessaires pour la réorganisation de l'enseignement religieux dans nos Eglises, il serait évidemment désirable qu'il entrât en relations avec le comité de l'*Education chrétienne* et que la liste des sujets ne fût établie qu'ensuite d'une entente commune, tout naturellement commandée par l'intérêt général de l'Eglise et plus particulièrement par l'intérêt de notre jeunesse à laquelle nous vouons une égale sollicitude.

Quoi qu'il en soit, que nous adoptions des mesures communes ou que nous laissions à chaque Eglise le soin d'organiser l'enseignement religieux comme elle l'entend, ou même que chaque Eglise s'en remette à la sagesse de chaque pasteur en lui laissant une entière latitude pour l'élaboration de son programme, il importe que partout, dans chaque paroisse, l'enseignement soit donné avec méthode, d'après un plan nettement tracé,

comme il importe également, — ceci me paraît non moins essentiel, — qu'on revienne maintes et maintes fois sur les mêmes sujets. « La répétition ! dit excellemment M. Paul Chapuis dans une lettre à l'*Education chrétienne* que je citais tout à l'heure, la répétition ! Mais n'est-elle pas la mère de la science et d'une éducation vraiment sanctifiante ? Ah ! messieurs, protégez, favorisez la répétition en ces temps de surmenage, de programmes chargés et pas assez répétés, en ce temps où, aux yeux de beaucoup de contemporains, les sports égalent l'étude en importance pour la vie. Si nos enfants répétaient, ils sauraient mieux, ils sauraient quelque chose, tandis que trop souvent, hélas ! ils ne savent rien exactement. On a des impressions, des esquisses vagues, mais point de connaissances bibliques véritables. »

IV

Ce sont des questions d'ordre essentiellement matériel que j'ai examinées jusqu'à maintenant, mais qui, vu leur importance, ne pouvaient être passées sous silence. Vous savez avec quel soin les départements de l'Instruction publique organisent les écoles, la valeur qu'ils attachent aux questions de méthode, de programme. L'Eglise se montrerait-elle plus indifférente ? Apporterait-elle moins d'intelligence et de zèle dans l'organisation de l'enseignement religieux ? Se dépréoccuperait-elle des questions de méthode sous prétexte que toutes les méthodes sont bonnes pourvu qu'on vise à l'essentiel ? Ah ! prenons garde de ne pas encourir ici comme en tant d'autres domaines le reproche du Christ : « Les enfants du siècle sont plus prudents dans leur génération que les enfants de lumière. »

Mais il est des questions d'un autre ordre, plus intéressantes et plus importantes aussi, qui réclament de notre part un sérieux examen, si du moins nous estimons que l'enseignement religieux comme toutes choses ici-bas doit se conformer à la loi du progrès. Je veux parler en particulier des manuels d'histoire sainte.

Quoi qu'on en dise et quelles que soient les aptitudes pédagogiques du maître, les manuels sont nécessaires. Ils ne sont rien sans doute sans le maître qui seul peut donner le souffle,

mettre la vie dans ce corps inanimé. Mais tout homme qui a pratiqué l'enseignement sait combien les enfants ont peine à suivre et à retenir un développement oral, combien aussi les élèves, même les plus intelligents, ont besoin de repasser à la maison le sujet de la leçon pour qu'il leur reste des données précises dans la mémoire. Le manuel, quand il est bien fait, c'est un guide que l'élève peut interroger à toute heure, en même temps qu'un précieux auxiliaire pour le maître lui-même qui a une base sur laquelle il peut s'appuyer dans son enseignement.

Les manuels ne nous manquent pas, il y en a même en telle abondance qu'on n'a que l'embarras du choix. Mais, malgré toute la valeur qu'ils peuvent avoir, et tous les services que pour la plupart, ils ont rendus à l'Eglise, n'y aurait-il pas lieu de les reviser ? Ou plutôt, n'estimez-vous pas qu'un manuel plus moderne, en rapport avec la théologie du temps, avec les résultats de la critique biblique, est à faire ? Ici toute une grosse question se dresse devant nous, à laquelle je ne saurais me dérober, étant donné le sujet que je suis appelé à traiter.

Messieurs ! En même temps que l'historien, le littérateur, le géologue, le docteur ès-sciences scrutait le passé, fouillait les vieux manuscrits, sondait les entrailles de la terre, escaladait les plus hauts sommets et s'élançait dans des régions toujours plus hautes ; en même temps que l'astronome, franchissant les immensités de l'univers, découvrait à l'aide de ses instruments sans cesse perfectionnés, de nouvelles immensités, et dans ces immensités de nouvelles étoiles, de nouvelles nébuleuses, mille millions de mondes, mille milliards de soleils, semblables au nôtre, chacun d'eux entouré de son cortège d'astres que l'œil nu ne discerne point, tous célébrant dans leurs sublimes cantiques les perfections du Dieu fort ; le théologien lui-même, s'armant de la loupe et du scalpel de la science, d'une science absolument indépendante, étudiait la Bible comme on étudie tout autre document historique ; il lui demandait ses lettres de crédit ; il recherchait les origines de chacun des livres qui la composent ; après l'avoir traduite à nouveau il compulsait les textes ; il confrontait les documents

bibliques avec les plus vieux manuscrits de la littérature profane ou religieuse; tout en faisant l'interprétation des livres sacrés, il se livrait aux recherches archéologiques ; il examinait, il comparait, il discutait; et lui aussi, nous croyons pouvoir le dire, il marchait de lumière en lumière, de découverte en découverte, de progrès en progrès.

Ce qui est certain, c'est que la Bible, l'Ancien Testament en particulier, nous apparaît aujourd'hui sous un tout autre jour qu'il y a vingt-cinq ans. Je me rappelle qu'alors notre professeur de critique, qui n'était autre que le vénéré Fréderic Godet, portait une main déjà passablement téméraire sur le Canon sacré; il nous apprenait déjà que le Pentateuque n'était pas l'œuvre intégrale de Moïse; qu'à côté d'un auteur élohiste il y avait un auteur jéhoviste ; que l'inspiration n'était pas partout la même dans les livres de l'Ancien et même du Nouveau Testament ; qu'il y avait une inspiration de premier, de second et même de troisième degré ; que certains écrits étaient apocryphes; qu'une partie de Daniel était on ne savait de quel auteur ; que la seconde épître de Pierre n'était pas de Pierre.... Pour nous qui étions habitués à envisager la Bible comme un bloc tombé du ciel, toutes ces révélations nous faisaient au premier abord l'effet d'hérésies de nature à perdre notre âme. Mais notre professeur avait l'âme si haute, sa sincérité, sa piété étaient pour nous tellement au-dessus de toute suspicion, nous avions en lui une confiance si aveugle que nous finissions par le suivre les yeux fermés dans la voie qu'il nous indiquait tout en lui remettant en quelque sorte le soin de notre salut. Mais précisément parce que nous avions confiance en lui, nous n'admettions pas qu'on allât plus loin que lui, et je me rappelle encore avec quelle fougue juvénile, je devrais dire plutôt avec quelle *rabies theologica* nous défendions certaines forteresses que d'autres, usant du droit dont usait notre professeur, croyaient pouvoir à leur tour attaquer et démanteler.

Messieurs. Il y a tantôt vingt-cinq ans que j'ai quitté les bancs de la Faculté, et les devoirs de mon ministère ne m'ont laissé que fort peu de loisir pour suivre le mouvement des idées théologiques. J'ai fait beaucoup de pratique, mais fort peu de cri-

tique. Cependant, de temps à autre, j'ai lu, je lis encore tel ou tel livre de théologie, tel ou tel article de Revue. J'ai lu, entre autres, comme vous aurez lu vous-mêmes, sans doute avec plus de compétence que je n'ai pu le faire, un opuscule de M. le professeur Vuilleumier, intitulé : *Les résultats des travaux les plus récents relatifs à l'Ancien Testament.*

Je ne connais guère que de vue et de nom M. le professeur Vuilleumier. Mais, à en juger par son livre, il eût été brûlé pour crime d'hérésie au temps où l'on vouait aux flammes ceux qui croyaient aux droits sacrés de la vérité, et je crois bien que moi-même, alors que j'étais étudiant, je lui aurais fait un vilain parti, s'il s'était avisé de me prêcher les nouveautés dont il se fait le défenseur aujourd'hui.

Vous les connaissez ces nouveautés :

Moïse n'est pour rien, ou à peu près pour rien, dans la composition du Pentateuque. « Le Pentateuque, je cite M. Vuilleumier, qui reproduit lui-même les conclusions, — mais en se les appropriant, de l'école de Reuss, Graf et Wellhausen, — serait le produit de trois rédactions successives, dont la première seule daterait d'avant l'exil. Cette première édition serait née au huitième siècle, ou plus probablement vers le milieu du septième siècle, de la réunion des deux ouvrages jusqu'alors distincts, du *Jehoviste et de l'Elohiste*, composés l'un au neuvième, l'autre au huitième siècle, mais renfermant l'un et l'autre, à côté des récits fournis par la tradition orale, des extraits d'anthologies poétiques et de documents législatifs plus ou moins anciens. Ce premier fonds, encore essentiellement historique, aurait été augmenté environ un siècle plus tard, après la déportation, par l'insertion du Deutéronome, ce « livre de la thora » qui avait été promulgué jadis, dans sa forme primitive, sous les auspices du roi Josias, en 621, mais avait passé lui-même dans l'intervalle par plus d'une édition revue et augmentée d'éléments oratoires et historiques. Après le retour de l'exil seulement, au temps de la restauration, un troisième et dernier rédacteur aurait fondu cet ouvrage historico-législatif avec le Code sacerdotal, en prenant ce dernier pour base et pour cadre de son travail de compilation et en s'inspirant de

son esprit et de son langage, tout en ayant soin de respecter le plus possible le texte de ses devanciers. »

Telle est, dans ses traits généraux, la théorie la plus récente sur la composition du Pentateuque. Et M. Vuilleumier explique comment la critique a été amenée à formuler de pareilles conclusions ; en particulier — car c'est le point décisif — comment elle s'est vue obligée de contester la priorité de la source dite sacerdotale, celle qui débute par le récit classique des *tholedôth* du ciel et de la terre et de l'institution du sabbat par Elohim. Puis il ajoute : « Le temps n'est sans doute pas fort éloigné où quiconque n'est pas décidé d'avance à s'inscrire en faux contre toute espèce de critique finira par se familiariser avec l'idée que l'écrit sacerdotal n'a pu se former qu'en Babylonie et que la rédaction finale du Pentateuque n'est pas antérieure à Esdras. »

C'est en Babylonie également que fut mise la dernière main aux livres historiques, qui font suite à l'Hexateuque, les Juges, Samuel, les Rois; livres dont les sources sont également d'âges bien différents et de valeur bien inégale.

Quant aux livres hagiographes, aucun, du moins dans sa composition et sa rédaction actuelle, ne serait antérieur à l'âge de la restauration. Le Psautier lui-même ne serait pas autre chose que le *Recueil de cantiques à l'usage des fidèles du second temple*, et la question serait bien moins aujourd'hui de savoir s'il y a dans ce recueil des cantiques postérieurs à l'exil que de savoir s'il en renferme dont l'origine remonte au delà.

Quant aux écrits prophétiques, un certain nombre d'entre eux seraient également moins anciens que ne le voulait la tradition juive : ainsi la seconde partie du livre d'Esaïe ; plusieurs oracles compris dans la première; le livre de Jonas ; celui de Joël ; plusieurs chapitres de Zacharie. Le livre de Daniel n'appartiendrait pas, à proprement parler, à la littérature prophétique. La composition de cette apocalypse à l'époque d'Antiochus Epiphane s'imposerait de plus en plus, avec une irrésistible évidence, aux esprits même les plus récalcitrants. Enfin la *rédaction de dernière main* de la littérature prophétique et sa réunion en quatre volumes, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et les

Douze, ne serait guère antérieure au troisième siècle avant notre ère.

Et voilà quelques-uns des résultats auxquels la critique est arrivée. Ces résultats sont-ils certains ? Si oui, c'est l'histoire d'Israël et de sa religion qui est à refaire. « Il n'est guère possible de savoir, nous dit M. Vuilleumier, quel est le fonds de souvenirs vraiment *historiques* que recèlent les traditions patriarcales recueillies et combinées dans les admirables récits du Jéhoviste et de l'Elohiste. Car, il faut bien l'avouer, leur crédibilité historique n'est pas en raison directe de leur incomparable valeur didactique et du charme inimitable de leur poésie. La *Genèse* renferme des histoires dont nous ne voudrions certes nous passer pour rien au monde, des histoires pour lesquelles jeunes et vieux éprouveront toujours un nouvel attrait et qui sont d'une inappréciable valeur pédagogique. Nous ne devons ni ne pouvons lui demander de l'*histoire* au sens propre et objectif de ce mot. »

Parlant des livres de Josué, des Juges, de Samuel, des Rois, M. Vuilleumier dit : « Ce qui caractérise essentiellement ce groupe de livres, c'est que l'histoire n'y est pas racontée pour elle-même. Le but de leurs auteurs était d'édifier plus encore que d'instruire. Ils ne prétendent à rien moins qu'à satisfaire la curiosité d'esprits en quête d'une *science* exacte et complète des événements. L'histoire devait servir avant tout à illustrer un enseignement religieux dont le peuple en exil avait plus que jamais besoin. (Il fallait la lui remettre sous les yeux, d'une part, pour justifier Dieu au regard du passé, de l'autre pour servir d'avertissement en vue de l'avenir. Ce n'est donc pas sans raison que cette historiographie a été qualifiée de *prophétique.*) »

Notre auteur montre plus loin comment les résultats de la critique influent sur l'idée que nous avons à nous faire de l'histoire sainte. « La vérité, dit-il, nous commande de ne plus jouer, j'ai presque dit jongler, avec le mot *inspiration ;* il faut une bonne fois renoncer à parler, fût-ce par *accommodation*, de *livres* (je ne dis pas d'hommes, mais de livres) inspirés. » « Quant à la *révélation*, elle n'a pas consisté dans l'infusion surnaturelle,

par l'Esprit de Dieu, d'un certain nombre de connaissances et d'idées nouvelles venant grossir un fonds naturellement existant dans l'esprit de l'homme. Le moyen par excellence dont Dieu s'est servi pour se manifester, pour faire connaître son nom à ses confidents et par eux à son peuple, ç'a été l'histoire nationale et l'expérience de la vie, c'est par des leçons de choses que Jahweh a instruit ses prophètes, qu'il a parlé à leur œil spirituel. C'est en agissant sur leur *conscience religieuse et morale* qu'il a éclairé leur intelligence, qu'il les a amenés à se faire de lui-même une idée de plus en plus épurée et à concevoir ce qu'on pourrait appeler leur philosophie de l'histoire. »

Il est des hommes qui acceptent de gaieté de cœur, sans aucun regret et sans aucune appréhension, tous ces résultats de la critique moderne. Pour ma part, je dois le dire, je n'ai pu me défendre au premier abord d'un sentiment douloureux, et il me semblait que le vieux temple où j'ai appris à adorer et à prier était ébranlé jusque dans ses fondements. La Bible, ma vieille Bible que j'ai appris dès mon enfance à envisager comme la Parole de mon Dieu, que j'écoutais à deux genoux, qui était ma lumière, ma consolation, la vie de mon âme, me parlera-t-elle avec la même autorité qu'aux jours d'autrefois? L'Ancien Testament a passé par le crible. Le Nouveau Testament y passe à son tour. Le Christ ne va-t-il pas disparaître dans le vague lointain de la légende? Et alors que me restera-t-il de ma foi et de mes espérances les plus chères? Les fondements sur lesquels mon âme s'est appuyée pendant de longues années chancellent. O mon Dieu, l'abîme ne va-t-il pas s'entr'ouvrir devant moi, cet abîme au fond duquel je devine qu'il n'y a plus ni lumière, ni paix de la conscience, ni stimulant au devoir, rien que le néant qui apparaît au pauvre naufragé de la foi comme la fin dernière de tous ses soupirs, de toutes ses larmes et de tous ses travaux? Et que ces idées se répandent dans les masses, n'en sera-ce pas bientôt fait de ces croyances religieuses qui sont encore la meilleure force de notre peuple? Quand les croyances s'en vont, nous savons que la moralité s'en va avec elles. L'idéal d'en-haut s'évanouit, c'est l'idéal d'en-bas qui prend la place laissée vide. Alors la marée faite de

boue se précipite, mine l'édifice social, en détache pierre après pierre, en attendant que s'élève la tempête au souffle de laquelle sont bouleversées et balayées les nations.

Messieurs. Je ne dissimule ni le trouble que la critique moderne a jeté dans mon âme, ni les inquiétudes que m'inspirent, parfois encore, certains des résultats auxquels elle arrive.

Et cependant ce trouble est-il bien chrétien? Dans ces inquiétudes n'y a-t-il pas plus d'incrédulité que de foi? En me cramponnant aux idées dogmatiques dans lesquelles j'ai été élevé, ne ferais-je point acte de catholicisme, de ce catholicisme qui, tout en se réfugiant dans le passé, comme si le passé était la plénitude de la lumière et de la vérité, fait consister le salut dans l'adhésion à telle forme, a tel dogme, à telle conception, sans s'apercevoir que la piété ainsi comprise n'est plus autre chose que du formalisme, du matérialisme religieux?

Au reste, dans une question aussi grave que celle qui nous occupe, il ne s'agit pas d'obéir à des impressions, il s'agit d'obéir à la vérité, à la vérité quelle qu'elle soit.

Les résultats, j'entends *certains* résultats de la critique sont-ils acquis, oui ou non? Si oui, j'en appelle à toute conscience droite, n'est-ce pas un devoir de s'incliner et de refaire sa théologie?

Il va de soi que je ne saurais examiner ici toute cette capitale question. Mais ce que je tiens à constater, c'est que s'il est une critique dont le ton est bien fait pour inspirer la défiance, et qui, par toutes ses allures, montre jusqu'à l'évidence qu'elle est bien plus préoccupée de démolir que d'édifier, il en est une autre qui est animée d'un tel esprit de piété qu'on ne peut que l'écouter avec déférence.

Ce que je constate en outre, c'est que ces idées deviennent de plus en plus celles de tous les hommes qui réfléchissent. Où sont ceux qui croient encore à la théopneustie; qui admettent à la lettre tous les récits de la Genèse; qui ne font aucun triage dans les livres et dans les pages de la Bible; qui ne font aucune distinction entre les écrits sacrés et la révélation? Les plus orthodoxes ne font-ils pas, dans l'interprétation de certaines pages de l'Ecriture, une part à la poésie, à l'allégorie, à la

légende, au langage enfantin d'un âge d'ignorance? La plupart ne souscrivent-ils pas à cette définition que M. G. Godet, professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel, nous donne lui-même de la Bible? « La Bible est un recueil humain, le document historique de la révélation, non la révélation elle-même. » Mais qui ne voit que faire cette distinction entre la Parole de Dieu et la lettre de l'Ecriture sainte, « c'est déposer dans la théorie traditionnelle, — ainsi que le dit si bien M. Sabatier, — une cartouche explosive qui la fait aussitôt voler en éclats. »

Du reste, tout bien considéré, la Bible dans son ensemble, est-elle moins belle, moins grande, moins divine parce qu'elle n'est plus le livre tombé du ciel, la dictée de Dieu? N'y a-t-il plus révélation parce que Dieu se laisse longtemps chercher par la conscience et que, répudiant les moyens mécaniques, les coups de théâtre, il ne donne la vérité que rayon après rayon, dans la mesure même où l'homme est capable de la recevoir? Ne parle-t-il plus aux prophètes parce qu'au lieu de leur communiquer d'une manière surnaturelle, par des voies magiques, certaines connaissances, il les instruit essentiellement par l'expérience de la vie? Les Esaïe, les Jérémie, les Ezéchiel ne sont-ils plus inspirés parce que, au lieu d'être des porte-plume de Dieu, ils tirent des profondeurs de leur conscience religieuse et morale, de cette conscience qui a saisi le Dieu vivant et vrai, les enseignements qu'ils nous donnent? Abraham n'est peut-être plus qu'une figure moitié historique, moitié légendaire. Mais n'en reste-t-il pas moins le père des croyants? Et nous enseigne-t-il avec moins de force la foi et l'obéissance à la Parole du Dieu juste et bon? Le récit du drame de l'Eden est un mythe emprunté à l'héritage commun de la famille sémitique. Mais est-il un symbole moins vrai de celui qui se livre au fond de toute conscience d'homme? Cette histoire, mais je la connais, c'est la mienne. C'est ma chute, c'est ma misère, c'est ma nudité, comme aussi le remords d'Adam, c'est celui qui m'a étreint au cœur quand j'ai brisé le lien qui m'unissait à Dieu.

Et le Dieu lui-même de l'Ancien Testament.... Ah! Messieurs, il faut bien en convenir, il a jeté plus d'une fois un trouble sin-

gulier dans notre âme. Quoi ! ce Dieu, conçu d'une manière encore si grossière, si charnelle, ce Dieu terrible, jaloux, qui ordonne des massacres, qui se plaît dans le sang versé, serait le Dieu d'amour, le Dieu Père, le Dieu que Jésus-Christ nous a fait connaître ! Mais ne ressemble-t-il pas bien plutôt aux dieux de Moab, d'Edom, d'Amalec ? Les uns et les autres, ne réclament-ils pas les mêmes hommages sanglants ?

Mais voici, dès le jour où nous avons appris à voir dans la Bible, à côté de la révélation divine, le livre de la conscience, de la conscience cherchant le Dieu vivant et vrai, mais sans le trouver du premier coup, — car Dieu ne se livre pas ainsi sans combat, — rappelez-vous la lutte de Jacob avec l'ange, — alors nous avons compris cette conception naïve, enfantine, grossière de l'Etre suprême. Alors aussi nous avons respiré plus à l'aise, notre conscience a été délivrée d'un poids qui l'oppressait, la Parole de Dieu est redevenue la joie et l'allégresse de notre âme.

Et dans nos Eglises, combien de fidèles éclairés, mais élevés à l'école de la théorie traditionnelle, qui ne peuvent lire certaines pages de la Bible sans être troublés, froissés et souffrent au plus profond de leur âme ! Combien aussi que le littéralisme a blessés, aujourd'hui encore blesse à mort, tout en les jetant sans foi et sans espérance dans le gouffre du scepticisme !

Messieurs. Au dire des théologiens, qui ont droit à notre confiance, en même temps qu'au témoignage de notre raison et de notre conscience, il est des résultats de la critique qui sont acquis. Ces résultats, il faut les faire connaître ; il le faut dans l'intérêt de l'Eglise, et pour l'honneur de l'Evangile. Il le faut ; notre conscience d'honnête homme nous y oblige ; nous ne saurions taire la vérité, nous ne saurions mettre la lumière sous le boisseau. Ah ! sans doute il faut procéder avec prudence. Nous avons dans nos paroisses des âmes simples, qui ne sauraient sans danger refaire leur théologie. Prenons garde de ne pas les entraîner au naufrage de la foi sous prétexte de vouloir les éclairer. Mais il y a la jeunesse, cette jeunesse qui nous a été confiée pour que nous la conduisions dans les voies de la vérité. N'est-ce pas pour nous un devoir, un impérieux devoir de

l'initier aux résultats de la critique sacrée et de lui donner une notion plus scientifiquement vraie des hommes et des choses de la Bible?

M. Louis Tarrou, qui a traité avec beaucoup de compétence dans la *Revue du Christianisme pratique,* la question de l'enseignement religieux, a consulté sur le point spécial qui nous occupe maintenant quelques hommes bien connus dans nos Eglises de France et de Suisse. Tous estiment que c'est un devoir, un devoir envers la vérité, de dire les choses telles qu'elles sont, telles que Dieu a voulu qu'elles fussent.

M. le pasteur Hollard, de l'Eglise libre de Paris, indique avec force le danger qu'il y aurait à ne pas tenir compte des résultats de la critique. « Un des effets les plus probables, nous dit-il, ce serait de diminuer encore le nombre déjà déplorablement restreint des lecteurs de la Bible et de favoriser dans la nouvelle génération, au moins à l'égard de la Bible, une suspicion qui s'étendrait bientôt sur toutes ses parties. Affirmer avec le même accent de certitude l'historicité absolue, dans la forme comme dans le fond, de certains récits de l'Ancien Testament et celle de la révélation surnaturelle et progressive, en paroles et en actes, qui part d'Abraham pour aboutir au Christ, c'est s'exposer à ébranler la foi en cette révélation, et sacrifier par exemple Esaïe à la baleine de Jonas.

« Je vais plus loin et je dis que si nos jeunes gens ne sont pas initiés à ces résultats *par* nous, ils le seront *contre* nous. Alors nous verrons avec douleur des jeunes gens que nous avons connus sérieux, religieux, s'éloigner de nous, perdre la foi, ce qui, quoiqu'on en dise, arrive souvent chez les meilleurs. Mieux vaut donc que ce soit par l'enseignement reçu au nom de l'Eglise, que les enfants de nos Eglises soient mis au fait, que s'ils apprennent ces choses par d'autres, étrangers pour ne pas dire hostiles à la foi. De cette manière ils auront été prévenus, prémunis, ils pourront répondre et garder la foi et s'ils chancellent et tombent, au moins ils ne pourront pas nous accuser, nous leurs pasteurs, d'avoir été des lâches ou des menteurs. »

Messieurs. Il serait intéressant et utile d'examiner maintenant comment et dans quelle mesure nous devons initier notre jeu-

nesse aux résultats acquis de la critique biblique. Et comme il est de toute évidence qu'un manuel d'histoire sainte, rédigé d'après une méthode scientifique, pourrait à cet égard nous rendre, à nous pasteurs autant qu'à nos élèves, les plus précieux services, et que même ce manuel s'impose, il y aurait lieu d'en indiquer ici les grandes lignes ainsi que l'esprit dans lequel il devrait être conçu. Mais tout cela nécessiterait un long développement, et mon travail a pris déjà de telles proportions que je dois me borner à exprimer un vœu, c'est que notre colloque donne à nos Eglises ce manuel nouveau, qui mettra en évidence le vrai caractère de l'Ancien et du Nouveau Testament; qui appellera tradition ce qui est tradition, histoire ce qui est histoire; qui saisira au travers de la lettre l'esprit, au travers des paraboles, des images, des formes orientales souvent hyperboliques, la pensée religieuse et morale; qui racontera l'histoire du peuple d'Israël, dans son développement à travers les siècles, d'après les travaux dont la Bible a été l'objet; qui montrera dans toute cette histoire, dans la religion même d'Israël cette providentielle préparation de la religion idéale et parfaite, dont nous avons l'expression absolue dans l'Evangile; qui, tout en instruisant, aura pour but essentiel de conduire à Jésus-Christ, à ce Jésus-Christ qui seul est la révélation vivante, la plénitude de la vérité, de la sainteté et de la vie.

M. le professeur Montet, de Genève, a publié dans cet esprit une courte histoire du peuple d'Israël. Ce n'est qu'un essai, mais intéressant et réussi à bien des égards. Les grandes lignes qui y sont tracées pourraient et devraient être développées. A signaler aussi dans ce manuel les renseignements sur la géographie, les mœurs, le temple, le clergé, la piété juive, ainsi que les illustrations jointes au texte, illustrations et renseignements qui aident certainement à la pleine intelligence de la Bible. Le manuel que je rêve devrait être non seulement vrai et instructif, mais intéressant et vivant, tout en servant d'introduction à la Bible, et en la faisant aimer.

V

Mais n'est-ce que d'un manuel nouveau que nos Eglises ont besoin ? — Messieurs. Il est tout un sujet qui me tient encore à cœur et dont je n'ai rien dit, je veux parler de la mémorisation des passages bibliques. — Rassurez-vous, quelque important que soit ce sujet, je serai bref.

C'est pour moi une intime conviction qu'enrichir la mémoire de nos enfants de passages bibliques bien choisis, c'est leur confier un trésor d'une valeur inestimable.

Un fidèle entre au temple ; le texte indiqué par le pasteur lui est familier ; plusieurs des passages bibliques cités au cours du sermon sont pour lui comme de vieux amis d'enfance. Comme il écoutera avec plus d'intérêt et de profit !

Et ce malade, cet infirme, ce vieillard, personne mieux qu'eux ne pourrait nous dire toute la consolation, toute la force qu'ils trouvent dans ces paroles apprises aux jours de leur enfance.

Je me rappelle une vieille chrétienne, aveugle et sourde, si sourde et si aveugle que pour lui faire savoir que j'étais auprès d'elle je devais lui écrire mon nom avec des lettres en relief. Je ne pouvais lui offrir, hélas ! qu'un sympathique et affectueux serrement de main, en même temps qu'une prière qu'elle n'entendait pas, mais à laquelle elle s'associait de tout cœur. Si j'avais si peu à lui donner, elle-même me donnait d'autant plus. Et plus d'une fois, dans des circonstances douloureuses de ma vie, elle a été pour moi un ange de consolation et de relèvement. Eh bien ! ce qui me frappait chez cette vénérable chrétienne, mûrie dans le creuset de l'épreuve, c'était sa connaissance de la Bible. Elle savait par cœur des pages entières du Livre de vie, dont elle se nourrissait journellement.

Je me rappelle aussi une jeune femme, tombée bien bas, mais relevée par la grâce divine et arrosant de ses larmes de repentir les pieds de Celui qui lui avait dit : « Va, je te pardonne. » Elle était malade, elle était mourante. Un jour, — c'était la veille de son départ, — elle me disait : « Savez-vous

ce qui m'a soutenue pendant la nuit de souffrances et d'angoisse que je viens de traverser? C'est cette parole du Christ : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père, si cela n'était pas, je vous l'aurais dit, je m'en vais vous préparer le lieu. » Puis elle ajoutait : Ce passage que j'ai appris quand j'étais catéchumène ne disait rien à mon cœur. Mais aujourd'hui, c'est pour moi une lumière céleste. Oh ! que je suis heureuse d'avoir appris autrefois cette belle parole !

Urbain Olivier, dans l'un de ses livres, — je ne saurais plus vous dire lequel, — a mis en scène un vieux paysan vaudois dont le cœur semblait plus dur que le sol qu'il labourait. Depuis cinquante ans, cet homme avait déserté le culte, il n'avait que des moqueries pour les choses religieuses et pour les gens d'Eglise. Mais terrassé tout à coup par un mal impitoyable, il commence par faire quelques réflexions sérieuses. En face de la mort qui s'avance à grands pas, il ressent quelque chose de la frayeur qu'éprouva Belsatzar quand il lut sur la sombre muraille le terrible : Mene, Tekel, Upharsin. Encore orgueilleux, il n'ose avouer son trouble, ni réclamer le secours du pasteur, qui hésite lui-même à se rendre auprès de ce paroissien dont il connaît l'incrédulité. Il n'ose s'approcher de Dieu par la prière, tant il a le sentiment que ce Dieu ne saurait être pour lui qu'un juge implacable. Mais voici, un passage biblique, qu'il avait appris dans son enfance, lui revient à la mémoire : c'est cette grande parole : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique au monde afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Et le vieil incrédule médite cette parole, il en fait le commentaire, il s'arrête en particulier à ce mot *quiconque* qui est pour lui toute une révélation. Bref, son cœur s'ouvre, le pécheur s'humilie tout en faisant appel à la miséricorde de Celui qui a tant aimé le monde, et bientôt il meurt après avoir recueilli sur les lèvres du Christ la parole qui rassure et pardonne.

Messieurs. On a dit avec raison que les idées sont des forces. Les mots qui expriment les idées sont aussi des forces. Heureux l'homme qui a, tout au fond de son âme, beaucoup de ces sublimes paroles qui éveillent de saintes pensées. Et où en trou-

vera-t-il de plus saintes et de plus sublimes que dans la Bible? Peut-être croira-t-il les avoir oubliées. Mais à l'heure de la souffrance, de la tentation, de la défaillance morale, elles reviendront vers lui ces messagères de Dieu, comme l'ange qui vint auprès du prophète Elie pour le relever quand, dans un moment de désespoir, il s'était couché et endormi sous le genêt du désert. Quel est le chrétien qui n'ait pas fait maintes fois cette expérience bénie?

Messieurs. A l'âge où nos enfants emmagasinent dans leur mémoire, souvent pour la vie, ce qu'on lui confie, exigeons d'eux qu'ils apprennent, mais à fond, si possible de manière à ne jamais les oublier, un bon nombre de passages bibliques, et même quelques fragments de nos livres saints, de ceux qui redisent les aspirations de l'âme humaine et les réponses du ciel, qui sont une lumière dans les jours de doute, une consolation et une force dans les luttes de la vie, le secret de la victoire à l'heure de la mort.

Et à ce propos, j'ajoute un vœu à celui que j'exprimais tout à l'heure, c'est que le colloque donne à nos Eglises, avec un manuel d'histoire sainte, un recueil de passages bibliques. Nous en avons un déjà, en usage dans nos Eglises neuchâteloises; il a sa valeur et nous rend de réels services. Dans certaines de nos paroisses, les enfants l'apprennent et le répètent, le répètent de manière à le savoir sur le bout du doigt au moment de leur admission au catéchuménat. Mais les passages pourraient être mieux choisis et mieux classés. Ce recueil vise trop à l'instruction et pas assez à l'édification. Malgré toute l'affection que j'éprouve pour ce vieux serviteur, je n'hésiterais pas pour ma part à lui accorder sa retraite, si notre colloque voulait bien pourvoir à son remplacement, mais de manière à ce que le nouveau serviteur ne me fasse pas regretter l'ancien.

Le pasteur Furrer, de Zurich, a publié une liste de 125 passages, qu'il propose d'envisager, avec les principaux faits de l'histoire biblique qu'il indique également, comme un minimum de connaissances à exiger des catéchumènes. Ce choix de passages me paraît très heureux, mais, à mon avis, ce ne saurait être qu'un minimum.

M. Paul Chapuis, qui réclame lui aussi, dans *l'Education chrétienne,* un recueil de passages bibliques, estime qu'on pourrait le diviser en deux parties principales: l'une, la première, à l'adresse des jeunes, ou des plus jeunes élèves. Ce seraient des paroles frappantes, lumineuses, immédiatement intelligibles. L'autre série, pour les élèves de treize à seize ans, renfermerait des fragments plus étendus, non pas un ou deux versets, mais des psaumes entiers, des portions de chapitres, pris également parmi les pages classiques et religieusement importantes de nos documents scripturaires.

* * *

Et maintenant, messieurs, je termine. Mais permettez-moi encore quelques mots qui serviront de conclusion à mon travail.

Il est un fait incontestable, c'est que les premières impressions, celles du premier âge, se gravent dans le cerveau et dans le cœur, qu'elles s'y établissent comme dans une demeure préparée pour elles et qu'elles exercent leur influence sur la vie tout entière. Qui dira les conséquences qu'ont eues pour notre développement intellectuel et moral les sourires qui ont répondu à nos premiers sourires, les premières joies et les premières douleurs que nous avons rencontrées sur notre route, les premières leçons que nous avons reçues, les premiers exemples que nous avons eu sous les yeux? La plupart de ces impressions n'ont conservé qu'une forme vague et indéterminée; ce sont elles pourtant qui, pour une large part, ont décidé de la tournure de notre esprit, déterminé nos goûts, nos penchants, peut-être notre vocation.

Si telle est l'influence des premières impressions, comment les enseignements et les exemples de la Bible, qui produisent habituellement des émotions si vives et si profondes, ne laisseraient-elles pas leur empreinte sur cette pâte molle qu'on appelle l'âme d'un enfant ?

Nos enfants, dès leurs plus jeunes années, ont été élevés à l'école de la Bible. Ils ont appris à connaître le Dieu qui, présent partout, voit toutes les actions des hommes et lit toutes les pen-

sées les plus secrètes des cœurs, le Dieu qui a le mal en horreur et qui rend à chacun selon ses œuvres. Ils ont entendu les tonnerres du Sinaï et ils ont compris combien elle est sainte cette loi qui dit: « Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face. »

Ouvrant le livre de la Nouvelle-Alliance, ils ont vu se dresser devant eux Celui qui est, et qui, malgré tous les travaux de la critique, restera à toujours comme un roc inattaquable, l'ami des enfants en même temps que le Sauveur des pécheurs. Ils l'ont suivi pas à pas, avec une émotion sans cesse grandissante, de la crèche de Bethléhem jusqu'à la croix du Calvaire, jusque sur la sainte montagne d'où il est monté au ciel en bénissant ses disciples. Assis à ses pieds, comme Marie à Béthanie, ils ont écouté ses sublimes paraboles de la brebis perdue, de l'enfant prodigue, du charitable Samaritain, du mauvais riche et du pauvre Lazare. Avec ses disciples ils ont assisté à ses miracles d'amour, qui ont éveillé en eux le désir d'aller à ce céleste médecin, à ce maître des vents et de la mort, à ce prince de la résurrection et de la vie, pour obtenir de lui la guérison, le salut de l'âme. En Gethsémané, ils ont frémi de colère et d'indignation quand ils ont entendu le *saisissez-le* du traître Judas. Suivant leur Sauveur de près, et non *de loin* comme Simon-Pierre, ils ont comparu avec lui devant Caïphe, Pilate, Hérode, ils ont versé des larmes quand ils l'ont vu injurié, souffleté, battu de verges, conduit au Calvaire, crucifié entre deux brigands. Mais quoi!... On l'insulte et il bénit; on le maltraite et il pardonne; on le cloue sur le bois et il prie pour ses bourreaux. « Père pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Alors, de leur cœur palpitant, s'est échappé ce cri du centenier: « Certainement cet homme était le Fils de Dieu. » Puis, en compagnie des saintes femmes, ils sont allés au tombeau du Christ pour y porter le parfum de leurs prières, l'hommage de leur cœur, pour y entonner un cantique tout vibrant de foi et d'allégresse à la louange du divin Ressuscité.

Et de tous ces enseignements, de tous ces exemples, de toutes ces émotions, il ne resterait un jour qu'un vague et lointain souvenir, sans action réelle sur leur âme?....

Oh! Comment la radieuse figure du Christ ne se graverait-elle pas dans le cœur de l'enfant, tout aussi bien que la figure d'un père ou d'une mère, ou celle de tel héros de l'histoire? Et ce Christ vivant en lui ne sera-t-il pas l'ange gardien qui l'accompagnera dans sa jeunesse, qui en tout temps le rendra plus pur et plus aimant, plus courageux et plus vaillant pour les luttes de la vie, plus heureux aussi en lui donnant la paix intérieure et une ferme confiance en l'avenir? Et si l'enfant a sérieusement contemplé l'idéal de sainteté et de perfection, proposé, réalisé par le Christ, — et s'il l'a contemplé, il y a applaudi, — parviendra-t-il jamais à l'effacer entièrement de son âme?

Il se peut qu'en dépit de l'instruction religieuse qu'il a reçue, il prenne un jour le chemin de la terre étrangère et qu'il y dissipe tous ses biens. Mais quand viendra la famine, ne suffira-t-il pas d'une parole du Christ, des cloches du dimanche, de la prière d'un enfant, pour faire passer devant ses yeux la vision de la maison paternelle, pour lui rappeler sa pureté, sa candeur d'autrefois, les beaux jours de son enfance où lui-même, sur les genoux de sa mère, apprenait à dire: « Notre père qui es aux Cieux », peut-être pour lui arracher ce cri du fils prodigue: « Je me lèverai, je m'en irai vers mon père, et je lui dirai: Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre toi. »

Messieurs et chers frères, voulons-nous faire œuvre bénie? Ne nous lassons pas de prêcher Jésus-Christ, mais prêchons-le de manière à le rendre souverainement aimable. Et quand notre jeunesse, la patrie, l'Eglise de demain l'aura vu tel qu'il est, quand la génération de l'avenir aura entendu les vibrations de son âme, humaine autant que divine, ouverte à tous les soupirs, sympathique à tous les progrès, impitoyable pour toutes les injustices, inspiratrice de toutes les libertés, — c'est une de mes espérances les plus chères et les plus fermes, — elle le saluera comme son Libérateur, comme son Sauveur et son Roi.

Que Dieu bénisse notre chère jeunesse, et qu'Il la conduise dans les voies de la vérité, du salut et de la vie!

LE MARQUIS JAQUES DE ROCHEGUDE

ET LES PROTESTANTS SUR LES GALÈRES

PAR

E. JACCARD

Les protestants qui demeurèrent en France après la révocation de l'édit de Nantes, se trouvaient tous dans une condition digne de pitié. Sous le nom de « nouveaux catholiques, » ceux qui avaient abjuré pratiquaient sans conviction et à contre-cœur, pour la plupart, les rites de l'Eglise romaine, tandis que ceux qui résistaient se voyaient condamnés à la prison, aux galères ou à la pendaison. Les protestants réfugiés dans les pays étrangers ne pouvaient pas oublier toutes ces victimes de l'implacable politique de Louis XIV. Ils leur faisaient parvenir des exhortations, des consolations, des secours en argent, et pensèrent très tôt à supplier les puissances protestantes d'obtenir du roi de France, avec la liberté des captifs, les antiques franchises des Eglises réformées.

Un des hommes du Refuge qui s'occupèrent le plus activement de cette œuvre fut Jaques de Rochegude. Jusqu'ici, cet homme de bien était insuffisamment connu. On n'avait de lui qu'un récit de sa sortie de France, publié en 1717, à la demande d'amis anglais, et qui a été réimprimé dans le *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*[1]. Divers historiens du Refuge avaient recueilli ici et là quelques données sur le

[1] 1889, p. 531 et suiv.

marquis et sur sa famille; mais on n'avait rien de complet. Des recherches faites dans les archives de Zurich et de Berne ont mis au jour un certain nombre de lettres et de mémoires de Rochegude lui-même, qui ont rendu possible l'essai biographique qu'on va lire[1].

CHAPITRE PREMIER

Jaques de Rochegude, banni du royaume.

Jaques de Rochegude, né vers 1654[2], était de la famille des Barjac[3], de la branche des Rochegude[4]. Il possédait en outre la petite seigneurie de Fons[5], voisine de Rochegude.

Son père, Charles de Barjac, seigneur de Rochegude, La Baume, Saint-Geniès, etc., etc., avait épousé, le 18 octobre 1648, Antoinette Hilaire[6], fille de Jean Hilaire, conseiller en la cour des aides de Montpellier. Arrêté en 1685 pour cause de religion, il fut interné à Mirepoix, près de Pâmier, dans l'Ariège, d'où il partit en 1688 ou 1690 pour la Suisse. Il retrouva à Vevey son fils Jean et sa belle-fille. C'est là qu'il mourut en novembre 1695, entouré de considération. On lit dans le Manual du Conseil de Vevey, du 22 novembre: « Veu le décès de Messire de Barjac, Seigneur de Rochegude, ordonné qu'en considération de sa qualité et de son mérite, comme aussi de ce qu'il nous a ho-

[1] Voir Jules Chavannes: *Les réfugiés français dans le Pays de Vaud et particulièrement à Vevey.* — Lausanne 1874. G. Bridel, éditeur. — Voir les articles de M. Fonbrune-Berlineau dans le *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, 1889.

Nous devons à l'obligeance de Mme Marie de Chambrier la communication d'une lettre du neveu de Rochegude qui nous fait connaître le lieu et la date de la mort de Jaques de Rochegude.

[2] En 1705, le rôle des réfugiés de Zurich lui donne 51 ans.

[3] Voir Jules Chavannes, ouv. cité, p. 528 et suiv.

[4] Village situé près de Saint-Jean de Marvejols, non loin d'Uzès.

[5] Un sieur « de Fons » figure comme délégué de la noblesse à la réunion de Chalençon, présidée par le pasteur Homel, pour le rétablissement du culte, dans l'été de 1683. On ne sait pas si ce « de Fons » appartenait à la famille des Rochegude.

[6] Agnew, dans ses *Protestants exilés*, vol. II, p. 4, dit que la mère de Jean et de Jaques fut Françoise d'Agoult, fille d'Hector, seigneur de Montmaur, et d'Uranie de Calignard. C'était le nom de la femme de Jean. Voir Chavannes, p. 190.

norés de bien vouloir accepter la bourgeoisie, on ira complimenter par quatre Seigneurs du corps Monsieur le Marquis de Rochegude, son fils, lui offrir le tombeau du Conseil et les couleurs de la ville pour porter le corps. »

Charles de Rochegude laissait une famille.

Voici ce que l'un de ses fils, Jaques, raconte des siens et de leur sortie de France dans un mémoire[1] qu'il publia en 1717 à la demande d'un Anglais de ses amis :

« Ils étoient trois frères. Le plus jeune fut tué au service avant la révocation de l'Edit ; les autres, faits prisonniers, pour n'avoir pas voulu changer de Religion. L'aisné fut le premier arrêté, dans Rochegude, et envoyé en exil à *Viviers, petite ville en Vivarez*, où il ne fut pas plustôt arrivé qu'il eut des Missionnaires à ses trousses : gens impitoyables, ignorans, fourbes, qui se déguisent en habit de brebis, en anges de lumière, comme l'Ecriture les dépeint, mais au dedans des loups ravissans, des anges de ténèbres. Il n'y eut point de ruse et de chicane qu'ils ne missent en usage ; mais, à travers ces basses chicanes et leurs sophismes concertés, il reconnut bientôt la voix de l'Etranger. Il disputa, ne pouvant s'en dispenser, quoy qu'il vaudrait mieux ne point disputer, et souffrir sans dire mot ; c'est la meilleure manière d'abréger les disputes et de les convaincre. Le Maître nous l'enseigne ; souvent il ne daignoit pas répondre à ces orgueilleux Pharisiens lui disant : « Si tu es le Christ, dy-le nous » : « Si je vous le dis, vous ne le croirez point, et quand je vous aurai convaincus, vous ne me laisserez point aller. » Voilà le procédé des Pharisiens modernes ; il est superflu de discuter contre eux, ils ont pris leur party, la résolution est prise : il faut changer, le Roy le veut, sans raisonner et sans disputer. Il disputa pourtant et les irrita par ses réponses prises de l'Ecriture. La promesse n'est point faite en vain : Je vous donnerai une bouche. Il parla donc, les embarrassa et les mit hors de combat. Cette victoire lui coûta cher. Ils écrivirent

[1] Mémoire réimprimé dans le *Bulletin de la Société du protestantisme français*, tome XXXVIII, p. 531 et suiv. Nous reproduisons la plus grande partie de ce mémoire, n'omettant que des passages qui ne se rapportent pas à la famille de Rochegude.

en Cour, que le marquis de Rochegude étoit un opiniatre, un entêté, qu'il falloit le réduire par d'autres voies, par la prison, et une prison très incommode. Elle le fut, en effet; on l'envoya dans la *Tour de Constance*. Cette Tour est en la mer; il n'y fut pas trois mois, qu'il devint tout enflé. On craint pour sa vie, les parens sollicitent, et par leur crédit à la Cour ils obtiennent de le faire passer d'une prison dans l'autre, de la Tour de Constance dans la *citadelle de Montpellier*, où il fut traité avec moins de rigueur. Il n'eut pas de grands assauts à soutenir du côté des missionnaires; il s'étoit déjà mesuré avec un des plus habiles d'entre eux, nommé Couderg, homme renommé dans l'art de tromper et de tronquer les passages. Sçavoir faire cela, c'est être bon théologien au sens de l'Eglise romaine, c'est la bien appuyer et savoir soutenir ses intérêts. Qu'on juge, après cela, d'une religion qui ne se soutient que par la mauvaise foi, par des faux commentaires, par des traditions, en un mot, par des beaux dehors, qui n'ont qu'un faux brillant. C'est la statuë de Nabuchodonosor: la comparaison est usée, mais elle convient bien; cette teste d'or, ces bras d'argent ne représentent-s pas bien ce Pontife romain, cette machine de l'Eglise romaine, si artificieusement faite et avec tant de prudence, que l'on peut dire qu'il n'y a pas de plus fine politique que celle du Vatican à Rome? Mais cela n'est fondé, comme la statuë, que sur des pieds de terre, et n'a fondement qu'en la terre, je veux dire dans des inventions et traditions humaines; approchez ces traditions des Ecritures, elles tombent, comme Dagon devant l'arche. Ils sont trop prudens pour les mettre à l'épreuve, ils ont une meilleure ressource: les Dragons. C'est la raison de l'Etat et de la Religion parmi eux. Ils font par là un aveu tacite de leur faiblesse, rendent hommage à notre Religion, et nous font amende honorable, en nous faisant porter la croix, qui en est le charactère le plus glorieux et le plus doux; mais ils ne sçavent pas la douceur qui est cachée sous cette croix. Vous le sçavez, bienheureux confesseurs, qui avez préféré les prisons, les galères, les potences, les échafauds, en un mot, l'opprobre de Christ aux trésors d'Egypte! Car leur piège ordinaire est un: « Je te donnerai... »

» Je mets de ce nombre des confesseurs le prisonnier que nous avons laissé bien enfermé dans la citadelle; il en sort, mais pour rentrer dans une autre prison qui sembloit devoir être éternelle, où l'on ne met que les criminels d'Etat: c'est *Pierre-Cise*. Le voilà installé au rang des confesseurs qu'il y trouve, car dans quelle prison du royaume n'en trouve-t-on pas, que l'on tourmente pour les faire changer? Son plus grand tourment étoit de penser à ses enfans: deux filles enfermées dans un *couvent de religieuses à Bagnols*, deux garçons aux *Jésuites à Beaucaire*, et pour comble, *sa femme errante*, sans sçavoir où. Cette histoire est trop abrégée, elle doit être un peu étendüe.

» Cette bonne mère toute éplorée, ne pouvant sauver ses enfans, se sauve elle-mesme dans les bois et sur les montagnes, gardant quelques brebis pour se cacher aux yeux des persécuteurs. Cette bergère est pourtant petite-fille de feu le chancelier Calignon, mais enfin, étant reconnuë, on la met au couvent des religieuses à Nismes. L'abbesse lui rendit un bon office, peut-être sans y penser. Un jour que l'Evesque la vint voir: « Otez-nous (lui dit l'abbesse) cette dame, ou elle rendra tout le » couvent huguenot. » Cette parole fit un bon effet; l'ordre vint bientôt après de la mettre en liberté et de l'envoyer *en litière à Genève*. De là, elle passe dans *Vevay*, canton de Berne, où elle trouve son époux sorti, comme elle, par la bonne porte; tous deux, par une grâce toute particulière. Ce miséricordieux Sauveur, après avoir délivré le père et la mère, délivre les enfants. Voici le moyen dont il se servit, lui qui est riche en moyens pour délivrer ses enfans du milieu mesme des fournaises et de la gueule des lions; en cela il justifie bien ses promesses: « Nul » ne les ravira de mes mains, » disoit notre bon Sauveur.

» Il semble pourtant les avoir abandonnés à la merci de leurs ennemis, mais le temps de les sauver n'étoit pas encore venu, et Dieu ne fait son œuvre qu'en temps opportun et par degré.

» Les garçons achèvent leurs études sous les Jésuites, reviennent dans Rochegude, lieu de leur demeure. Il n'y furent pas plus tôt, que le père et la mère, informés de leur arrivée, pensent d'abord aux expédiens de les sauver: celui-ci parut le

plus raisonnable, de leur écrire pour les instruire. On écrivit. Les lettres furent fidèlement données ; mais elles ne firent pas sur le champ toute l'impression que l'on souhaitoit qu'elles fissent. Le plus jeune, quelque temps après, fut touché le premier; il sort sans rien dire à son frère et s'en vient joindre père et mère en Suisse. La joye fut grande dans la famille, mais bientôt changée en tristesse par la mort de ce jeune homme. Il faut être père et mère, pour bien comprendre leur douleur, en perdant un fils qu'ils avoient comme deux fois engendré! Cette mort fit impression sur le frère, il fut plus attentif à ses devoirs; il se dispose à partir, c'est au moins ce qu'il écrivoit ; cependant il demeuroit encore, il ne pouvoit s'arracher au monde, il balançoit entre le ciel et la terre; cela n'est pas étonnant, il étoit jeune, assez bien fait, fort à son aise, caressé des puissances qui cherchoient à le retenir par des emplois à la guerre ou par un mariage : voilà des grands attraits; mais enfin la grâce victorieuse le mit en pleine liberté ; il sort, sans passeport, sans bien, sans ressource, et jamais plus content que dans l'exil et dans la misère. C'est ce que m'ont dit tous ceux qui l'ont vu. — Ses sœurs eurent le même sort, et par les mêmes voies, encore plus admirables, car elles étaient dans un couvent, d'où il est difficile de sortir, et leur frère dans son château. Elles furent quatorze ans dans le couvent, sans que l'on ait pu les en sortir. Tout ce que l'on pouvoit faire avec bien de précaution est de leur écrire. Lorsqu'elles ont été en âge de discernement, on leur faisoit donner les lettres par une personne dévouée à la famille, point suspecte à l'abbesse, qui la regardoit comme catholizée de bonne foi. Elle ne l'étoit qu'en apparence ; funeste état, aujourd'hui si commun dans la persécution ! Ce commerce fut si bien ménagé par l'adresse de cette bonne amie, qu'on n'a rien sçu qu'après leur sortie : voici comment elles sortirent. L'abbesse leur permettait de temps en temps d'aller voir une parente très proche qui était dans la ville ; mais elle ne les laissoit point partir sans les mettre entre les mains d'une garde, à qui elle ordonnait de ne les point quitter et de les ramener au plus tôt. Un jour que l'abbesse était au parloir, fort occupée, elles demandent la permission d'aller voir leur parente. Madame

l'abbesse oublia dans ce moment (heureux moment!) elle oublia de faire appeler la garde : « Allez, dit-elle, et prenez votre garde. » Elles prennent leurs coëffes bien vite, et la fuite en mesme temps, et s'en vont trouver la fidèle garde, leur confidente, qui partit sur le champ avec elles, dans une litière de retour pour Nismes ; où étant arrivées, elles s'en viennent, à l'insçu du muletier, chez une dame, bonne amie de la maison, qui les reçut avec joye. Elles demeurent cachées tout le lendemain chez elle. Cependant l'abbesse, alarmée de ne les point voir revenir au couvent, les fait chercher dans la ville, et ayant sçu qu'elles avoient pris le chemin de Nismes, elle envoye un courier toute la nuit à l'Evesque, pour l'informer de ce qui se passe. Ce prélat fait faire une exacte recherche dans les maisons. On vient dans celle où elles étaient. La dame, sans s'étonner, fait ouvrir toutes les portes et donne ordre à l'oreille de faire descendre les demoiselles dans un puits, à plein pied de la maison, sans profundeur et sans eau. Elles y entrent, l'on ferme le puits avec quatre planches. L'aînée voyant un crapaud dans le fond du puits : « Ah ! ma sœur, dit-elle, voilà un méchant » présage. » L'autre, en marchant sur cet insecte : « Hé ! bien, » ma sœur, dit-elle, voilà le présage ôté. » On remarque cet endroit pour faire voir le courage de ces jeunes filles. On les fit remonter hors du puits, après que ces visiteurs fussent sortis. Le lendemain au matin, sous la conduite d'un bon guide on les fait partir à cheval, habillées en paysannes avec la demoiselle qui les avoit si bien adressées. Elles arrivent heureusement à Genève, delà dans le Vevay, chez leur père, sans se faire connoître. La mère fut la première qui reconnut sa plus jeune fille. « Voilà notre chère enfant ! » dit-elle à son mari, avec un transport de joye. « Voici l'autre ! » ajoute l'aînée, en se jetant sur le col de sa mère. On s'embrasse, de part et d'autre, sans se dire mot. Les grandes joyes, comme les grandes douleurs, parlent peu. Toute la ville en foule vint à la maison témoigner la part qu'ils prenoient à notre joye. Elle fut grande, plus grande encore lorsque le père et la mère s'aperçurent que leurs filles n'avaient ni l'esprit ni le cœur gâtés. « Celui qui est né de Dieu (dit Saint-Jean), le mâlin ne le touche point. »

» J'abrégerai le reste, qui me concerne.

» *J'étois en Dauphiné* au commencement de la persécution, lorsque feu M. de la Trousse, commandant dans la Province, me fit dire de le venir trouver à *Grenoble*. Comme je sçavois, qu'il n'avait rien de bon à me dire, je n'y voulus point aller. Je répondis que j'avois ordre de m'en retourner *au quartier*. En effet, j'avois une *Route de Bureau*, et une Route est un ordre. Peu de jours après, je partis avec une recrue d'environ trente hommes, gens de différente profession, bonnes gens, qui cherchaient à se sauver de la persécution. Je fus ravis de les trouver sur mon chemin, de leur donner la route et de les conduire moi-mesme jusqu'à *Cernay*, petite ville en Alsace, à une heure de *Milhausen*, par où ils se sauvent dans la Suisse, après m'avoir fort pressé de ne les point quitter, surtout l'un d'entre eux, nommé *Saint-Martin-la-Bessède*, aujourd'hui major dans les troupes du roy de Prusse. Il ne s'agit pas de sçavoir si j'ai bien ou mal fait en les quittant; la suite le fera voir. Je les vis partir avec joie; n'ayant plus besoin de moi; et ils me quittent avec regret, dans la crainte qu'on ne me fît une affaire, en me voyant arriver sans recruë. Ma compagnie n'en avoit pas besoin. Je leur dis que je n'avois rien à craindre de ce côté-là. J'arrive dans *Brisach*. Le général me reçut fort bien; il s'attendoit qu'il auroit bon marché de moi, comme de quelques autres qu'il avoit fait changer, et qui ensuite ont donné gloire à Dieu, et lui donnent gloire bien mieux que certaines gens avec la qualité de confesseurs, qui ne sont rien moins que de bons chrétiens. De cœur on croit à Justice, et de bouche on fait confession à Salut. On se contente à moins dans l'Eglise romaine: on ne demande que l'apparence; je ne sçais quelle apparence de religion. Dites seulement que vous êtes catholique, et croyez ce que vous voudrez: il n'en faut pas davantage pour faire un bon converti. Quelle religion! quel évangile! quels apôtres! quels convertisseurs! qui employent toutes sortes de voyes, le bien et le mal, promesse, pension, régiment, bienveillance royale: voila le bel endroit. Mais la médaille a son revers: menaces, prisons, cachots, l'indignation du Roy, si je n'obéis: n'est-ce pas faire plus d'honneur au Roy, qu'à la religion? C'est-à-dire,

qu'à Dieu mesmes, le Roy des Roys, qui a le droit, non pas le roy, de commander la religion; de dire : Je le veux, tel est mon bon plaisir. Lui seul a droit sur tous les cœurs, c'est son droit de régale; un autre l'usurpe, et l'on sçait avec quelle hauteur, avec quel empire, pour ne rien dire de pis! On seroit ici éloquent, si l'on vouloit raconter tant de tragiques histoires sur ce sujet, qui donneroient lieu à de tristes peintures. Mais tirons le rideau là-dessus.

» L'ordre vint enfin au général Monclar de m'envoyer en prison. Il me fait appeler; je viens, j'entre dans son cabinet, où il m'attendoit; je le trouve seul. — « Hé bien, Rochegude, dit-il (il me parloit familièrement à cause de l'amitié entre lui et feu le marquis de la Fare mon oncle; ils avoient servi ensemble, ou plustot Monclar avoit servi sous la Fare en Catalogne). Vous sçavez que je suis de vos amis; je veux vous en donner une preuve essentielle; ne vous opposez point à votre bonheur; vous pouvez, si vous voulez, faire votre fortune et votre salut. » — « Deux choses bien difficiles à faire! » lui dis-je. — « Il ne tient qu'à vous : mettez-vous en état que le Roy.... » — « Je vous entens, Monsieur, je sçais ma religion. Ni le Roy ni toutes les puissances ensemble... » — Il n'attend pas que j'achève. « Vous irez donc en prison! dit-il, d'un air emporté. Voilà l'ordre, lisez-le. » Il le lut lui-même. L'ordre étoit captieux, conçu en ces termes :

« Le Roy donne mille livres de pension à tels et tels (que je « ne nomme pas, par modestie) et l'assurance du premier régi- « ment vacant. Mais pour Rochegude, qui persiste à être opi- « niâtre, le Roy vous ordonne de l'envoyer en prison à Lands- « croon, jusqu'à nouvel ordre. »

— « Je suis prest d'obéir. En prison, et à la mort, si le Roy le veut, lui dis-je. Le Roy est le maître. »

» On ordonne un lieutenant de cavalerie, six cavaliers et un maréchal des logis, pour me mener à Landscroon. Je ne fus pas plustôt parti, que monsieur de Monclar me détacha les principaux officiers de Champagne, mes camarades de service, pour m'ébranler, mais inutilement. J'arrive à Landscroon : Le gouverneur, nommé Siffredy, homme de qualité, me fit le compliment

ordinaire, qu'il étoit bien fâché que cet ordre fut adressé à lui. « Et moi, lui dis-je, je suis plus aise qu'il vous soit adressé qu'à un autre; on aime mieux avoir à faire avec des gens de qualité, qu'à d'autres. » Je n'en fus pas mieux traité; il avoit ses ordres. Le lendemain il fait venir des moines, que je renvoyais en quatre paroles. « Messieurs, leur dis-je, je sçais votre religion, et la mienne, je suis ici pour souffrir, et non pas pour disputer : retirez-vous, vous n'avez rien à faire avec moi. » Je me suis toujours bien trouvé de parler franchement à ces gens-là et de leur ôter d'abord toute espérance. Ce compliment ne leur plut point, encore moins à Siffredy : Il me resserre, et de temps en temps me vient voir. Ses visites étoient incommodes; il vouloit parler de ce qu'il n'entendoit pas; très ignorant en matière de religion, il sçavoit seulement, qu'il étoit né catholique romain, et que la religion romaine est la bonne religion; c'est ce qu'on lui a dit de tout temps, il ne leur est pas permis d'en sçavoir davantage. Je fus là trois mois à prendre patience. On me transfère de Landscroon dans les prisons du fort Saint-André, le lieu de mes plus rudes combats, où la grâce triompha de toute la malice de mes ennemis. Le commandant me fit, en entrant, ce compliment si poli : « Monsieur, le meilleur conseil, que l'on vous puisse donner, est de changer au plustôt; les plus courtes folies sont les meilleures, vous vous épargnerez bien des peines par là qui ne finiroient jamais. Ce sera toujours à recommencer, le Roy n'en aura pas le démenti; encore moins à l'égard des officiers : croyez-moi, il n'y a point d'autre parti à prendre. » — « Mon parti est pris, lui dis-je. Suivez vos ordres. »

» Au reste, on ne doit pas être surpris d'un compliment si impoli. Que pouvoit-on attendre d'un homme de cette trempe, d'un soldat de fortune, convertisseur à gages, d'un bigot, de La Barthe en un mot, tout dévoué aux Jésuites, gens cruels, inexorables ? Il me met en prison, prison obscure; il avoit fait fermer la fenêtre en dehors avec des planches qui laissoient une ouverture seulement de quatre doigts, par où le jour entroit, cela m'étoit assez indifférent; mais je reconnus par là le caractère de l'homme, qui jusqu'à la fin ne se démentit point. Tou-

jours mal faisant, il cherchoit à m'inquiéter par toute sorte de voyes, jusqu'à me laisser quatorze mois sans être rasé. Il me donne enfin des ciseaux et les ôte quatre jours après. Je ne fus pas mieux traité par rapport aux alimens, et à la boisson; le plus souvent mauvaise viande, et toujours méchant vin; un vin aigre, jamais aux heures réglées; mal nourri, mal couché, mal logé. C'est à cet endroit que je raconterai un fait admirable de la Providence.

» Dans le temps que cet homme me traite plus mal, voici arriver trois gentilshommes Poitevins, illustres Confesseurs, Messieurs de Monroy, de Marconnay et de Vezansay, que l'on transféroit, des prisons de Pierre-Cise, dans celle du fort Saint-André. Labarthe les loge proche de moy. Il n'y avoit qu'une muraille de plâtre entre deux; ils entrent, et en entrant, je les entens chanter avec joye: « Jamais ne cesserai de magnifier le Seigneur. »

» Ce chant fut pour moi un chant bien mélodieux, comme un baume bien doux qui réjouissoit mon cœur, et me fortifioit. Ma joye fut encore plus grande, lorsque, frappant doucement à la muraille, ces braves athlètes approchent: « Vous êtes, Messieurs, leur dis-je, de la Religion; votre langage vous donne à connoître. » — « Oui, par la grâce de Dieu », dirent-ils. — « J'en suis aussi, par la mesme grâce », leur dis-je. — Ils demandent mon nom. — « Quoi! dirent-ils, vous êtes frère du Marquis de Rochegude, que nous avons laissé dans Pierre-Cise. » — « C'est mon frère. » (J'avois le cœur serré.) — « Il nous a donné une lettre pour vous à tout hazard, ne sçachant où vous êtes. » Ils la font passer à travers le plâtre. Je reconnus d'abord l'écriture. O bonté ineffable! O Dieu! que tes merveilles et tes consolations envers nous sont en grand nombre! Cette lettre me fut d'une grande consolation, et ceux qui l'apportèrent, me firent admirer la Providence qui trouve le moyen de rejoindre, mesmes à travers les murailles, ceux que l'on croyait avoir séparés pour toujours. Vous avez beau nous séparer, ennemis de la Société, aussi bien que de la Religion; vous avez beau nous enfermer et nous *lier;* la Parole n'est point *liée!* Ce ne fut pas le seul bienfait que je reçus de mes voisins. On leur per-

mettoit de faire la soupe, et j'en profitay. Monsieur de Marconnay faisoit passer, par un tuyau à travers la muraille, un bouillon admirable. — Je leur dois ce témoignage; ils ont été mes pères nourriciers jusqu'à ma sortie. Quelle seroit ma joye, si jamais je pouvois leur en témoigner ma reconnaissance! Deux d'entre eux vivent encore, Monsieur de Monroy, père de la Marquise de la Roche-Giffart, dame d'honneur de S. A. S. Madame la Duchesse de Zeel; l'autre, Monsieur de Marconnay, ci-devant Gouverneur de S. A. R. de Prusse, Monseigneur le Prince Christian, et aujourd'hui son grand Ecuyer. Ces Messieurs sont d'une qualité distinguée, et se distinguent encore bien plus par leur piété....

» L'intendant reçoit l'ordre de me mettre en liberté; ce fut bien malgré lui: Il y avoit quelque chose de particulier dans l'ordre: « Le Roy ordonne d'élargir les prisonniers qui n'avoient « point changé, et de retenir ceux qui, après leur changement, « avoient été pris, sortans du Royaume. »

» Leur dessein, en changeant, étoit d'éviter la prison; et, par leur changement, ils se sont emprisonnés eux-mêmes et enserrés en plusieurs douleurs. Il n'y a rien de tel que de faire son devoir, et laisser à Dieu le soin de l'événement. « Vos pen- » sées (disoit-il par la bouche du Prophète) ne sont pas mes » pensées. » Vous pensez en abjurant vous épargner les peines de la prison, et par là vous vous rendez prisonniers au double. C'est à peu près ainsi que raisonnaient les Juifs, les politiques d'entre eux. « Si nous *le* laissons aller, les Romains viendront, » qui extermineront et le lieu et la nation. » Et c'est parce que vous ne *le* laissez point aller, que les Romains viendront, et sont venus, et ont exterminé le lieu et la nation! L'Intendant envoye le prévot par ordre du Roy, ou plustot du Roy des Roys; car c'est ici l'œuvre de Dieu. Il entre dans ma prison avec Monsieur de La Barthe: « Gens comme moi (dit le Prévot en entrant) ne viennent que pour bonnes nouvelles. » (Non pas toujours, je pouvois dire: A la bonne heure! dis-je.) « J'ai ordre, dit-il, de vous conduire en Suisse. La litière est preste. » — « Je suis prest aussi », lui dis-je. — Mais quand je pense à la confusion de La Barthe qui étoit présent; il me faisoit pitié

après m'avoir fait horreur; il ne sçavoit quelle contenance tenir; il ne disoit mot. Enfin il parle : « Je vous prie, Monsieur, dit-il, de croire que je n'ai rien fait que par ordre de Mr. l'Intendant. » — « J'ai tout oublié, Monsieur, lui dis-je, et les noms et les choses. Croyez que si j'avois occasion de vous rendre service, je le ferois d'aussi bon cœur que je le dis. » Son humilité contrefaite, après ses airs de hauteur, me fit souvenir de ce beau mot de l'Ecriture (car il faut que l'Ecriture s'accomplisse) : « Tes ennemis te mentiront pour la grandeur de ta force. »

» Nous partons, Messieurs de Monroy, de Marconnay, de Vezansay, et moi. Le grand air me surprit d'abord. Je ne l'avois pas dans ma prison. Je ne voyois le ciel que par une petite ouverture, et d'un coup d'œil je vois des grandes campagnes, des bois, des côteaux, et des montagnes. La teste me tournoit; on fit arrester, je mis pied à terre; mais je ne pouvois marcher; deux gardes me soutiennent : Et, quelques moments après, on me remet dans la litière. Le soir, en arrrivant, je me trouvois fort dégoûté. Cependant le Prévôt avoit un grand soin de nous bien traiter; il avoit ordre de nous défrayer; aussi n'épargnoit-il rien; il faisait apprester ce qu'il avoit de meilleur au cabaret; mes amis me sollicitent à manger encore mieux par leur bon appétit : « Je ne sçaurois, leur dis-je, il faut que je prie Monsieur Bourderaux (c'était le nom du Prévôt), de me ramener dans ma prison, ne pouvant vivre ailleurs. » Ils se mettent à rire, et Bourderaux avec eux. Le Prévot, après avoir fait sa commission, se retire de son côté, et nous du nôtre. Il nous laissa aux Verrières, frontière de Suisse, d'où nous partons pour Morges. Je vois passer dans la grande ruë mon frère à cheval, sortant des prisons de Pierre-Cise, par ordre du Roy. On ne marque point le temps de sa sortie, ni le temps de la sortie de sa femme. Il me reconnoit, il s'arrête, et descend au plus vite. Nous nous embrassons bien tendrement, en nous disant l'un à l'autre : « Par la grâce de Dieu, je sors en lui donnant gloire ! » Quelle fut notre joye dans cette entrevüe ! Elle est au dessus de toute expression. Ce que St Paul a dit des souffrances du temps présent, « Qu'elles ne sont point à balancer avec la gloire à venir, » on pourroit ajouter, avec les joyes

qu'elles donnent dans le temps présent, mesme au milieu des plus grandes souffrances pour Christ; elles sont si grandes ces joyes qu'il faut les avoir senties pour les comprendre; ceux qui ne les sentent pas, n'entendent point ce qu'on en dit, et ceux qui les sentent en sçavent plus qu'on ne sçauroit dire. Elles sont inexprimables.

» Voilà l'histoire que l'on m'a demandée. Il n'y a pas un trait, dans cette histoire, qui donne à la France de se plaindre de nous, non pas mesme dans l'exil, independans de son empire. J'ay été envoyé, il est vrai, dans les Cours Protestantes, pour affaires de Religion : mais je ne me suis jamais meslé d'affaires d'Etat, ni de guerre, non plus que mon frère; cela est connu. Si j'ay parlé pour la Religion et soutenu ses intérêts, j'avois cette liberté en France; mais je n'ai jamais parlé contre le Roy. Je sçais, qu'il est écrit : « Tu ne médiras point du Prince de ton Peuple. » Si je me suis attiré l'indignation du Prince, c'est pour avoir obéi au commandement : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » On ne pouveit pas attendre autre chose de moi : si j'avois fait autrement, j'aurois trahi la cause de Dieu, mes lumières, ma conscience, le Roy lui-mesme. Ma consolation est de penser, que sa Majesté n'a point de reproche à me faire, que par rapport à mon attachement pour la Religion. Ce reproche m'est bien doux. Trop heureux de le mériter! On ne sçauroit m'en faire sur le service. J'ay toujours servi le Roy en honnête homme, dans un des meilleurs régimens, dans le Régiment de Champagne, et toujours en campagne. Le Roy mesme, me faisant arrester dans Brisach, me fit dire par Monsieur de Monclar, qu'il étoit content de mes services, que l'on m'avanceroit, mais qu'il falloit changer. Je ne voulus point. Voilà mon crime, et la cause de mes disgrâces. Heureuses disgrâces, que le Ciel envoye pour notre salut! Heureux nous-mesmes, et très heureux d'en profiter! Dieu nous en fasse la grâce. »

Dans ce récit, Jaques de Rochegude ne donne pas de dates. Aussi nous est-il impossible de renouer les fils de sa biographie dans les premières années de son exil. Peut-être ne passa-t-il que peu de temps à Vevey auprès des siens. En tout cas, il n'assista pas aux funérailles de son père en 1695. Ni dans les

documents cités par J. Chavannes, ni dans aucune liste officielle, il ne figure parmi les réfugiés domiciliés en pays bernois, tandis que les livres de la direction de Berne le désignent sous le nom de « Marquis de Rochegude, réfugié à Bâle. » Les archives de l'Eglise française de Bâle ne fournissent d'ailleurs aucune information sur le séjour du marquis dans cette ville. Ce n'est qu'à partir de 1698 qu'il entre en scène et que nous pouvons le suivre année par année, souvent mois par mois jusqu'à sa mort en 1718, c'est-à-dire durant la période la plus active et la plus utile de sa carrière.

CHAPITRE II

Premier voyage de Jaques de Rochegude en faveur des Réfugiés.

Lors des préliminaires de la paix de Ryswik, en 1697, les diplomates hollandais songeaient à demander à Louis XIV pour es Réfugiés l'autorisation de rentrer en France. On ne pouvait aborder ce sujet sans savoir approximativement combien il y en avait dans les divers pays qui les avaient accueillis. On prit des informations. Le 14 juin 1697, le Conseil de Zurich décida de faire dresser une liste des Réfugiés sur terre zurichoise, « pour les six Messieurs de la Haye qui voulaient s'occuper des intérêts des Réfugiés, aux prochaines négociations pour la paix. » Des listes pareilles furent dressées partout en Suisse, en particulier dans le territoire de Berne[1].

Pendant ce temps, les préliminaires étaient débattus à Delft, et l'article concernant la rentrée des Réfugiés ne fut point admis. Le 24 décembre, les Etats généraux firent savoir aux Réfugiés de tous les pays, que l'ambassadeur de Louis XIV avait déclaré catégoriquement, à la conférence de Delft, qu'« aucun ne rentrerait en France à moins de changer de religion. »

[1] Nous avons sous les yeux les listes de Moudon, de Nyon, de Morges, de Rolle, de Lausanne, de Vevey et de Payerne. Il y avait en tout sur territoire bernois 6104 réfugiés, dont 2162 vivaient de charité. Leur misère était si grande, que Zurich dut même venir en aide à Berne et vota en leur faveur une somme de 1170 florins.

Cette réponse causa une cruelle déception aux Réfugiés, qui s'étaient figurés jusqu'à ce moment-là et qui longtemps encore se bercèrent de l'espoir qu'ils finiraient par rentrer dans leur pays. Ceux qui étaient en Suisse, témoins de la gêne que leur présence causait à la population pauvre qui les avait accueillis, et poussés par les gouvernements des cantons évangéliques, résolurent de chercher dans les pays du nord des refuges moins encombrés. La « Chambre de la Direction des Réfugiés de Berne » s'assembla à Lausanne en 1698, et désigna un certain nombre d'hommes jugés capables de remplir une mission de confiance en Prusse, en Hollande et en Angleterre. Sur cette liste figure, de suite après le nom de Henri de Mirmand, alors en Allemagne, celui de Jaques, « marquis de Rochegude, réfugié à Bâle. »

Voici la lettre par laquelle le gouvernement bernois prévint officiellement Zurich de cette décision :

« A la suite des délibérations du congrés fédéral évangélique, au sujet des recherches que font les Réfugiés français pour trouver de nouveaux établissements, le Directoire (du Refuge) de notre canton a décidé l'envoi d'une députation, et désigné pour cet office MM. de Rochegude et de la Grevillière (*sic*). On les a munis de pleins pouvoirs, qu'à la demande du Directoire nous vous faisons légaliser, afin qu'ils puissent, en cas de besoin, justifier de leur charge. Ces Messieurs ont exprimé le désir que leurs noms figurent aussi sur la lettre de recommandation. Nous n'y faisons pas d'opposition ; mais nous renvoyons ces Messieurs à vous, nos gracieux, chers et anciens confédérés, ne doutant pas qu'ils ne vous trouvent disposés à accéder à leur désir.

» 8 août 1698.

» *Schultheiss et Conseil de la Ville de Berne.* »

Les pleins pouvoirs furent légalisés par le Conseil de Zurich[1].

La correspondance que les deux délégués entretinrent avec la

[1] Dans des mémoires manuscrits que nous a obligeamment communiqués M. Fréderic de Wyss, Jean Rahn, magistrat zuricois contemporain, fait mention de ces députés, ainsi que des lettres des cantons évangéliques et de l'impossibilité où se voyait alors la Suisse de garder plus longtemps les Réfugiés.

Suisse permet de les suivre dans l'accomplissement de leur mission et d'en connaître les fruits.

Parti de Lausanne un mardi du mois d'août 1698, Loriol rejoignit Rochegude, probablement à Bâle, et ils se rendirent ensemble à la Haye.

Dès le 19 septembre, ils donnent à la Direction de Lausanne[1] de bonnes nouvelles de leurs démarches.

Le 25 septembre, ils écrivaient à la Chambre du Refuge de Zurich qu'à la cour du roi (d'Angleterre) on a trouvé le procédé des Cantons évangéliques assez extraordinaire, qu'il a fallu démontrer que leur territoire étant trop restreint pour les indigènes, il ne pouvait être question de fournir un établissement définitif aux Réfugiés. Ils ajoutent que l'arrivée en Hollande de nombreux Vaudois du Piémont, complique singulièrement la question[2].

Le 13 octobre 1698, une lettre de la Haye à la « Direction » du Refuge de Berne est une recharge, destinée à hâter l'expédition de nouvelles lettres de recommandation, que les délégués avaient demandées deux jours auparavant. Ils les voulaient plus instantes que les premières, espérant obtenir ainsi de meilleurs résultats. La lettre porte les deux signatures.

Je suppose qu'on fit droit à leur requête et qu'on accrut ainsi leur autorité. Il y a aux archives de Zurich une traduction allemande de la recommandation donnée le 6 novembre à Rochegude et à Loriol par les Etats de Hollande, à l'adresse du Danemark et des Etats protestants d'Allemagne. Elle prouve l'intérêt que les députés avaient su réveiller dans les Pays-Bas. Nous en avons une autre preuve dans l'épitre latine que Guillaume III lui-même écrivit aux Suisses, le 10 novembre, pour les prier instamment de garder les Réfugiés encore quelque temps. Ce monarque intercéda aussi, par une lettre latine du 15 novembre, auprès de l'Electeur de Brandebourg, en faveur des deux députés.

[1] Voir Chavannes, d'après les registres de la Direction de Lausanne, vol. G, p. 49, 58, 65, 70, 81, 202.

[2] Archives de Zurich : *Relig. u. Schulsachen : französ. Angelegenheit*, 1695-1698.

Rochegude et Loriol se rendirent à Berlin à la fin de l'année. Le 28 décembre, ils écrivaient aux Zuricois qu'ils n'avaient pas encore été en Hollande[1], et qu'on leur conseillait d'aller faire une collecte, ainsi qu'en Angleterre, comme Henri Arnaud[2] et son compagnon l'ont fait pour les Vaudois. Loriol, toutefois, préfère retourner en Suisse pour éviter la dépense, Rochegude pouvant se tirer d'affaire tout seul. Ce dernier appréhende la séparation. Il a reçu des lettres pour divers princes protestants. Il demande qu'on lui dise ce qu'on pense de ce projet de voyage en Angleterre. En post-scriptum, Rochegude, qui tient la plume, ajoute qu'ils « se sont fait envoyer 1000 livres par la Direction de Berne, qu'ils en ont encore 950 et qu'ils ménagent leur argent. »

Du 28 décembre 1698 au 16 octobre de l'année suivante, les lettres et les renseignements directs font entièrement défaut; mais il est certain qu'à cette dernière date, les deux députés étaient ensemble à Berlin. Evidemment, leurs efforts n'étaient pas infructueux; car dans le cours de 1699, beaucoup de Réfugiés français et piémontais purent s'établir en Brandebourg et autres Etats allemands.

Loriol aurait voulu depuis longtemps rentrer en Suisse ; mais retenu par les instances de Rochegude et par les exigences de leur mandat, il tint bon jusqu'à la fin de l'année. Il ne partit qu'en novembre 1699 et passa à Berne dans le courant de décembre. Il y laissa copie d'un compte de trente-huit ducats qu'il avait rendu aux commissaires des collectes de Berlin, mais qu'il aurait dû rendre à la Direction de Berne[3].

Rochegude se voyait ainsi chargé seul de la mission qui leur avait été confiée et qui se compliquait de plus en plus. Les dé-

[1] En réalité, ils arrivaient de Hollande; mais dans leur premier séjour, ils n'avaient eu affaire qu'au roi et à ses conseillers, et ils faisaient une différence entre ces démarches diplomatiques et l'intérêt qu'ils pensaient réveiller au sein des Eglises.

[2] L'illustre pasteur des Vallées vaudoises du Piémont, alors pasteur d'une colonie vaudoise en Wurtemberg, et à ce moment-là en tournée de collecte.

[3] Protocole de la Direction de Berne (archives d'Etat), à la date du 26 décembre 1699.

putés étaient venus en Allemagne pour demander aux Etats protestants la libre entrée des Réfugiés qui encombraient les cantons évangéliques; mais par la force des choses, il fallait désormais servir d'arbitre entre les Cantons suisses et les princes allemands, et surtout entre les divers pays et les Réfugiés eux-mêmes, dont un grand nombre, mécontents de ce qu'ils trouvaient en Allemagne, s'en allaient et rentraient en Suisse sous prétexte qu'on les avait mal reçus. Rochegude dut assurer la direction de Berne qu'il n'en était rien et qu'il ne fallait pas ajouter foi à ces plaintes[1]. Aussi Berne décida-t-il que sans ménagement on renverrait les Réfugiés dans les contrées pour lesquelles ils avaient déjà reçu les frais de route; et on pria le marquis de faire ensorte qu'il y eût sur la matière un règlement uniforme dans tous les pays où il passerait, en revenant en Suisse[2].

Rochegude promit de faire son possible pour que Cassel, Darmstadt, le Palatinat et le Wurtemberg retinssent les Réfugiés; il donna même une liste de ceux qu'il fallait renvoyer en Brandebourg. Il suppliait qu'on n'accueillît aucun de ceux qui prétendaient y avoir été, car il était sûr que les commissaires prussiens prenaient soin des Réfugiés qui venaient des pays de Berne, surtout des ministres. « Seulement, ajoutait-il, plus de pauvres! il n'y en a déjà que trop. »

Toutefois, il n'était pas facile d'arrêter ce remous de Réfugiés vers la Suisse. Les commissaires allemands n'en venaient pas à bout et perdaient courage. Le comte de Dohna, président de la Direction des Réfugiés de Prusse, voulait donner sa démission, et Rochegude pria les Bernois de faire quelques efforts pour détourner le noble comte de cette résolution extrême[3].

Mais à Berne, on se souciait d'autre chose; la Direction des Réfugiés était impatiente que Rochegude vînt rendre ses comptes. On le lui fit sentir d'une manière assez vive. Il partit de Berlin au printemps, visita les nombreuses colonies fran-

[1] Lettre du 8 janvier 1700.

[2] A la suite de la lettre du 15 janvier.

[3] Lettre du 18 mars 1700. Voir les Protocoles de la Direction de Berne.

çaises dans les Etats de l'Electeur, travaillant en son nom à dissuader les Réfugiés de retourner en Suisse[1].

Dans le Landgraviat de Hesse, les choses allaient plus mal. Les Réfugiés y affluaient; Rochegude en trouva neuf cent trente, nouvellement arrivés et sans ressources. Les besoins étaient tels que le vaillant marquis ne se sentit pas libre d'abandonner la partie; il résolut au contraire d'aller en Hollande demander des secours, et il demanda aux Excellences de Berne et aux « Directeurs » de nouvelles lettres de recommandation.

A la Haye, il s'adressa en faveur de ses Réfugiés de Cassel au Grand Pensionnaire et aux personnages haut placés; mais cela ne suffisait pas. L'ancien projet d'un voyage en Angleterre revint sur l'eau, et semblait s'imposer à lui. Seulement la question des frais l'embarrassait. Il n'avait plus rien; il avait dû faire une grande dépense en faveur de son neveu[2]; les Bernois ne songeant nullement à faciliter une prolongation d'absence ou de dépenses, ni surtout à intervenir auprès du Grand Pensionnaire pour le compte de Rochegude[3].

Cette difficulté ne fut levée, paraît-il, qu'au mois d'août. En attendant, le marquis ne restait point inactif; dans une lettre du 13 août 1700, il énumère les sommes qu'il a recueillies, les raisons qui lui ont dicté sa conduite, ainsi que les peines et les difficultés du voyage.

Voici cette lettre[4] :

« A la Haye, ce 13e Août 1700.

« Messieurs,

» Vous approuverez sans doute mon voyage de Hollande, Messieurs, lorsque vous en saurez le sujet. Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire une fois que LL. EE. souhaitaient qu'en revenant de Brandebourg en Suisse, je passe dans les colonies

[1] Lettre datée de Cassel, le 7 juillet, et adressée à la Direction de Berne.

[2] Le fils cadet de son frère Jean de Rochegude, réfugié à Vevey. On ne sait rien de ce séjour du neveu en Hollande.

[3] Voir Protocole, p. 177.

[4] Voir Protocole de la Direction de Berne. N° 7, 1699-1700, p. 204.

de Cassel, Wirtemberg et Palatinat. Je n'en aurais visité aucune s'il avait fallu prendre le droit chemin, n'en trouvant point sur ma route. J'ai cru devoir faire un détour pour obéir aux ordres de LL. EE. et pour satisfaire au désir des Réfugiés de Cassel, dont l'état m'a touché si vivement qu'après les avoir visités dans leurs colonies, je suis venu en faire le récit à Monsgr le Landgrave qui a trouvé à propos de m'envoyer en Hollande avec une lettre de sa part à Mr le Pensionnaire en faveur de ces pauvres gens. Je l'ai donnée en lui représentant leur misère. Il m'a répondu qu'en suite d'une lettre que j'avais écrite de Cassel sur ce sujet on leur avait accordé 5000 livres et que l'on verra si l'on doit leur accorder davantage.

» Vous n'êtes pas bien informés, Mrs, sur l'état des Réfugiés de Cassel, qui assurément n'ont pas reçu à beaucoup près autant que ceux de Brandebourg, quoiqu'ils soient presque en aussi grand nombre et pour le moins aussi indigens. Je le dois dire parce que je l'ai vu et je puis témoigner que si je n'étais venu en diligence à la Haye, *toute la colonie de Treisa la plus nombreuse et la mieux composée des Etats de Cassel* était sur le point *de se disperser en Suisse et en d'autres Etats*. C'est ce que Mr Couderc leur pasteur m'a écrit en propres termes et qu'il demeurerait le dernier, quoique je les eusse rassurés en écrivant pour eux en Hollande; et le voyage que j'ai fait n'a pas été inutile pour les contenir, comme aussi beaucoup d'autres de ces colonies. Après cela jugez, Mrs, si je me suis bien attiré vos douceurs sur un voyage qui ne vous apporte aucune dépense ni la peine de solliciter LL. EE. à me défrayer, quoiqu'il s'agisse de leur intérêt en détournant nombre de Réfugiés du chemin de Suisse. Croyez-vous, Mrs, que les voyages aient pour moi *tant de douceur* sur *un si triste sujet*, pour lequel je ne fais que *courir* et *passer les mers* depuis 24 ou 25 mois. Je ne fais point l'éloquent sur les *peines*, les *traverses* et les *travaux* que j'ai soufferts. Les marques que je *porterai sur mon visage* toute ma vie, à cet égard en parlent assez d'un côté. Je vous cache une partie des chagrins que cette commission m'a donnés, mais je ne saurais vous cacher, Mrs, ceux que *j'ai de ce que vous n'approuvez pas mon voyage de Hollande*. Du moins vous en approuverez, s'il vous plaît, le motif qui est le même qui me fait passer en Angleterre pour tâcher de procurer *un nouveau secours aux frères*, n'ayant tant à cœur, dans ma commission, que l'honneur de m'en acquitter au contentement de LL. EE., au vôtre et au soulagement de mes frères. C'est ce que je vous

prie très humblement, Mrs, de vouloir bien vous persuader, étant toujours avec un parfait attachement, Mrs,

» Votre très humble et très obéissant serviteur,

» ROCHEGUDE.

» Si vous avez quelque chose à m'ordonner, Mrs, adressez s'il vous plaît vos lettres à M. Clignet. Au reste, Mrs, si je vous ai parlé de mes chagrins, ne pensez pas qu'ils l'emportent sur mes joies. Je suis trop heureux que vous m'ayez fait l'honneur de me choisir pour cet emploi auquel je n'étais guère propre. Mais Dieu a béni vos desseins qui étaient fort justes. Je prends la liberté de vous adresser cette lettre pour Mr de la Grivelière. Je ne sais s'il est encore en Suisse. Comme cette lettre regarde ses affaires, je vous prie de la lui faire tenir. »

Peu après l'envoi de cette lettre, Rochegude passa en Angleterre. Le 31 août, il écrivait de Londres à la Direction de Berne et pouvait se justifier pleinement par le succès de ses démarches.

Voici la lettre[1] :

« A Messieurs les Directeurs des Réfugiés de Suisse, à Berne,

» Vous connaîtrez, Mrs, par le succès que mes voyages n'ont pas été inutiles en Hollande et en Angleterre. J'ai fait délivrer 10000 livres en Hollande pour les Réfugiés de Cassel et 1000 pièces ici. Il est vrai qu'on m'a dit qu'il n'y avait plus rien à espérer pour nous. L'on a donné 1500 pièces à ceux du Wirtemberg et 1000 pièces à ceux de Brandebourg. Il me tarde, Mrs, d'arriver en Suisse pour vous embrasser de tout mon cœur et vous assurer que l'on ne peut pas être plus parfaitement et plus cordialement que je suis, Mrs,

» Votre très humble et très obéissant serviteur,

» ROCHEGUDE.

Londre 31 août 1700.

» J'oubliais de vous dire, Mrs, que sur les 1000 pièces pour le Brandebourg l'on doit en prendre 300 pour bâtir un temple dans Berlin.

» Je crois que quand LL. EE. auront su le succès de ce voyage, elles trouveront que c'est le meilleur moyen pour

[1] Voir Protocole de la Direction de Berne, p. 227.

arrêter les Réfugiés (où ils sont) dans leurs colonies, de leur avoir procuré ce bon secours. J'en écris dans les cours.

» Permettez-moi, s'il vous plaît, Mrs, que je vous prie d'adresser cette lettre à mon frère. J'ai oublié de la mettre dans la sienne et la poste me presse. »

Après un séjour de quelques semaines en Angleterre, Rochegude rentra en Hollande, où il fit connaître aux Hautes Puissances l'heureux résultat de ses efforts, en les priant de le récupérer de ses débours personnels, et de lui rendre possible son retour en Suisse[1].

Il est probable qu'en route Rochegude s'arrêta à Cassel auprès du Landgrave et dans telle ou telle des colonies, pour lesquelles il venait de déployer tant de zèle. Il n'arriva à Berne que le samedi, 21 décembre, et le 23 il rendit compte de son voyage à la Direction des Réfugiés. Le protocole de cette séance trahit les dispositions peu bienveillantes dont ces Messieurs étaient animés envers Rochegude ; c'est un résumé fort sec de l'origine et des traits généraux de sa mission. Heureusement, il avait ailleurs des amis capables de comprendre et d'apprécier son dévouement sans borne pour la cause des Protestants de France réfugiés à l'étranger, ou retenus dans leur patrie.

On ne sait si après cette longue absence Rochegude alla voir son frère à Vevey ; mais il est probable qu'il rentra bientôt à Bâle, où nous supposons qu'il demeura jusqu'en 1704. En tout cas, c'est de Bâle qu'il arriva à Zurich cette année-là. A défaut de fonctions proprement dites, Rochegude avait à Bâle de nombreuses et sympathiques relations, soit avec les Réfugiés de marque, soit avec la société bâloise. Mais pour une raison qu'on ignore, il se rendit à Zurich.

Sur le rôle des Réfugiés du 16 décembre 1704, son nom a été ajouté après coup ; c'est-à-dire qu'il arriva tout à la fin de l'année ou dans les premiers mois de 1705. Il avait alors 51 ans[2]. Les années suivantes, son nom se retrouve à la même place, mais sans aucune notice sur ses occupations ni sur la pension

[1] Lettre du 1er octobre 1700. Voir Archives du royaume, à la Haye.

[2] Sur le rôle de décembre 1705, il a encore le même âge.

qu'il recevait. Seulement, sa correspondance prouve qu'il se lia alors d'amitié, soit avec les principaux Réfugiés, soit avec quelques-unes des familles les plus distinguées de la bourgeoisie, entre autres avec Henri Escher, le fidèle et puissant protecteur des Réfugiés. Rochegude demeurait chez le pasteur Zeller.

Dans son exil, ce gentilhomme s'occupait avec un vif intérêt de ses infortunés frères, réduits en tant d'endroits à de dures extrémités. Sans doute, un grand nombre de Réfugiés avaient trouvé à l'étranger une existence assurée; mais beaucoup étaient encore dans l'indigence, réduits à la misère, ou malades et sans espoir. Quant aux protestants qui étaient restés en France, leur condition était plus triste encore; car ils avaient à choisir entre la perte de leurs biens et de leur liberté, et une abjuration nécessairement hypocrite, plus accablante que les peines les plus cruelles.

Dans les premières années du XVIIIe siècle, la situation s'aggrava. L'horrible joug qui écrasait les populations protestantes du midi produisit l'exaltation des prophètes des Cévennes et provoqua la guerre des Camisards. La perspective des supplices ne les empêchait pas de s'assembler; ils bravaient tout. Les condamnations se multipliaient; des bandes de protestants étaient envoyées aux galères. On savait au dehors les souffrances et la misère de ces infortunés. Comment les gens de cœur n'auraient-ils pas mis tout en œuvre pour leur venir en aide, pour obtenir si possible leur libération[1]?

La guerre des Cévennes éclata dans les derniers mois du séjour de Rochegude à Bâle. Fut-il tenté d'y prendre part? On peut en douter; car les chefs camisards n'étaient pas pour l'attirer. La tentation aurait été plus forte, si l'expédition projetée par le marquis Bourbon-Malauze avait été prête à temps. Un corps franc, composé de protestants commandés par un gentilhomme et passant par Bâle pour se rendre dans les Cévennes, aurait peut-être entraîné Rochegude. On se demande même s'il ne renonça pas au séjour de Bâle pour échapper à

[1] A Zurich, le pasteur Ulrich mettait un zèle infatigable à rassembler les informations exactes sur le nombre, les noms et les besoins des protestants condamnés aux galères pour la foi.

cette tentation. En tout cas, il se fit délivrer plus tard par le « résident français » à Genève le certificat que jamais et en aucune façon il n'avait pris les armes contre le roi, et on retrouve constamment sous sa plume le témoignage qu'il se rendait d'être resté un loyal serviteur de Louis XIV. Cette noblesse de cœur ne le rendait que plus sensible aux souffrances des héroïques témoins de Jésus-Christ sur les galères.

CHAPITRE III

Deuxième voyage : Rochegude au camp de Charles XII.

Depuis quelque temps, le jeune roi de Suède, Charles XII, attirait sur lui les regards de toute l'Europe, étonnant le monde par la précocité et la grandenr de son génie, autant que par l'originalité de son caractère. La Suède était de nouveau une grande puissance protestante. On comprend que les protestants français, persécutés et dispersés, vissent dans ce roi luthérien, si vaillant et si heureux dans la guerre, un astre digne d'être comparé au soleil de Versailles. Charles XII n'était-il point un nouveau Gustave-Adolphe, un libérateur du protestantisme aux abois ?

Divers indices pouvaient le faire croire. La campagne de Saxe avait mis en pleine lumière l'énergie personnelle de Charles XII et la discipline de son armée. En 1707, dans les négociations diplomatiques pour le traité avec Joseph Ier, il venait de prendre fait et cause en faveur de ses coreligionnaires, obtenant de l'empereur la liberté de conscience pour les luthériens de Silésie. Aussi se demanda-t-on, à Genève surtout, s'il n'y avait pas quelque démarche à faire pour intéresser Charles XII au sort des protestants, de ceux en particulier qui avaient été condamnés aux galères. Cette idée donna lieu à une correspondance entre plusieurs personnes, entre autres un M. Charles, résidant à Cassel, qui nous est d'ailleurs inconnu [1], mais qui saisit l'idée et s'empressa de trouver des coopérateurs. Le 1er février 1707, il communiqua à Rochegude la lettre des Genevois, le pressant

[1] Son nom ne figure pas dans la *France protestante*.

de faire en Suisse les démarches nécessaires pour envoyer des députés au roi de Suède.

Notre marquis se mit à l'œuvre avec l'ardeur qui lui était propre. Il écrivit à Sophie, Electrice de Hanovre, « illustre et pieuse princesse, » qui se montrait l'infatigable protectrice des réfugiés. Elle répondit le 12 avril par une lettre fort bienveillante, mais peu favorable au projet. Elle apprenait à Rochegude qu'elle avait fait sonder Charles XII, que le roi ne refusait pas précisément de recevoir les députés, mais qu'il promettait à l'Electrice de faire spontanément, pour l'amour d'elle, les démarches qu'elle désirait auprès de Louis XIV, que, par conséquent, l'envoi des députés serait superflu. Répondant, en outre, à une crainte que Rochegude lui avait exprimée au sujet de l'antipathie possible de Charles XII pour les réformés, l'Electrice ajoutait : « Je ne pense pas que Charles XII ait de l'aversion pour notre religion réformée; mais, pourtant, il ne veut pas la souffrir dans ses Etats. » Néanmoins, Rochegude continua les démarches. Peut-être se rendit-il aux conférences de Berne en mars 1707 ; en avril, il était dans cette ville et écrivait le 28 au bourgmestre Henri Escher, très favorable au projet, qu'il fallait sursoir à l'envoi des députés, parce que des lettres de Genève assuraient qu'ils ne trouveraient pas bon accueil.

Quelques semaines après, on se ravisa, et Rochegude fut choisi pour délégué. Il ne restait plus qu'à trouver les « deux cents louis blancs » qu'il fallait pour les frais de route. Peut-être eut-on de la peine à se les procurer, ou vit-on surgir de nouvelles difficultés ; le fait est que le 8 octobre, Rochegude était encore à Zurich. Pourtant, il annonçait à l'Electrice Sophie son prochain départ. Quinze jours après, il était déjà à Leipzig, où il reçut de cette princesse un billet daté du 20 octobre, et accompagné d'une lettre de recommandation de Friesendorf, envoyé de Charles XII auprès de l'Electrice Sophie. Rochegude raconte tout cela à Messieurs de Zurich dans sa lettre du 27 octobre ; il ajoute que, d'après les dernières nouvelles, le roi de Suède se trouvait alors à Posen, « à douze milles de Breslau. »

Depuis lors, la correspondance s'arrête ; mais à son retour

en janvier 1709, Rochegude écrivit une relation de son voyage pour ses protecteurs zuricois.

Ce mémoire que nous avons sous les yeux n'est pas tout à fait ce que nous attendions. Rochegude a cru devoir passer sous silence certains détails intimes des conversations qu'il avait eues avec Charles XII et ses ministres, et qu'il se réservait de communiquer plus tard à qui de droit. Néanmoins, ce manuscrit ne laisse pas d'offrir quelque intérêt. Vu sa prolixité, nous n'en donnons qu'un abrégé très succinct.

Le voyage de Leipzig à Posen s'était fait rapidement; Rochegude avait pu rejoindre le roi dans les premiers jours de novembre. Il eut le rare avantage de suivre quelque temps l'armée, privilège qu'il ne partageait alors qu'avec l'envoyé du grand Turc, arrivé trois semaines après lui. Il devait cet accueil à la nature de sa mission et à de hautes protections. Il était là depuis peu de semaines quand il reçut du roi de Prusse une lettre qu'il était chargé de remettre lui-même à Charles XII. Le jeune roi lui accorda plusieurs audiences. Il causait longuement et familièrement avec lui. Piper, son ministre, servait d'interprète, parce que Charles XII entendait le français, mais n'aimait pas à le parler. Le roi se montrait tout disposé à faire des démarches auprès de Louis XIV en faveur des galériens protestants. Voici la traduction d'une lettre qu'il fit écrire au roi de Prusse en réponse à celle que Rochegude lui avait remise [1]. Elle est datée d'Alt Ranstat, 2 décembre 1707.

« Nous, Charles. Avant de recevoir les lettres dans lesquelles V. M. nous recommande l'affaire du marquis de Rochegude, lui-même était arrivé dans notre camp, et nous avait donné un récit détaillé de la condition déplorable de ses compatriotes, qui ont été condamnés aux galères et y ont été retenus tant d'années pour cause de religion. Touché vivement de leur misère, et à la prière des Louables Cantons suisses, nous avons ordonné à notre ambassadeur à Paris de représenter au

[1] Voir Agnew : *Protestants exilés*, II, p. 49. Agnew parle de deux lettres de Charles XII, provoquées par les démarches de Rochegude; l'une adressée aux cantons évangéliques et celle dont nous traduisons ici l'extrait donné par Agnew.

roi de France combien nous lui serions obligé de l'élargissement et de la délivrance de ces pauvres captifs, dont le seul crime est d'avoir sur le culte des vues autres que celles de l'Eglise de Rome, et que nous sommes persuadé qu'il est trop juste et bon pour qu'une fois informé de leur situation, il souffre que tant de ses sujets, qui d'ailleurs lui sont fidèles, gémissent dans de si imméritées et si cruelles afflictions....

» CHARLES.
» C. PIPER.

» Alt Ranstat, décembre 9, 1707. »

Charles XII apprit bientôt que ses demandes n'avaient eu aucun succès; il s'en plaignit assez vivement. Rochegude rapporte ses paroles : « Je suis mal content, dit-il, d'une réponse si peu obligeante, et je n'aurais pas espéré qu'on eût rejeté si sèchement une chose si juste, si facile et à laquelle je prends intérêt. » Il n'en fut que plus disposé à entendre Rochegude sur les violentes persécutions endurées par une infinité de réformés. Il se montra touché de tant de maux, et il paraît que dans son entourage immédiat il se disait contre la France des choses fort vives, qu'on n'aurait pas voulu ébruiter.

On avait eu raison de s'adresser au roi de Suède. Charles XII exprimait hautement l'estime qu'il avait pour les Cantons évangéliques et son désir d'avoir avec eux une bonne correspondance. Il souffrit même que Rochegude évoquât à cet égard le souvenir et l'exemple de Gustave-Adolphe.

Cependant les résultats positifs de la mission de Rochegude n'étaient ni ne pouvaient être ce qu'on avait espéré. Les pensées de Charles XII n'allaient pas vers la France, mais du côté de l'orient. La guerre avec la Russie ne lui laissa guère le loisir de s'occuper des réformés et des galériens protestants. Pourtant le voyage du marquis au camp du roi de Suède avait donné au délégué lui-même plus de notoriété, et l'avait mis en rapport avec les grandes puissances. Il dit dans son rapport : « Cet envoi a fait du bruit dans les cours protestantes et a réveillé le zèle des princes à l'imitation des louables Cantons évangéliques. » Nous venons de voir le roi de Prusse se servir de lui comme intermédiaire; Rochegude entra en relations avec des hommes plus marquants encore.

Le 16 janvier 1708 il recevait du fameux duc de Marlborough une lettre de félicitations sur la réussite de son voyage. Marlborough travaillait alors avec ardeur à la réalisation du but de la « Grande alliance, » qui était d'amener Louis XIV à composition. Il avait fort affaire à ses propres alliés, aux hésitations des Hollandais et aux lenteurs des Allemands, qui l'entravaient dans sa marche. Aussi lui aurait-il convenu de gagner le bouillant Charles XII à la cause de la « Grande alliance » et d'assurer ainsi la prépondérance aux alliés protestants, quand il s'agirait de traiter de la paix.

Dans ces conjonctures, Marlborough pouvait avoir quelque intérêt à suivre les démarches de Rochegude et à le féliciter du bon accueil du roi de Suède. Il poussa plus loin la galanterie; il donna plus tard à Rochegude une lettre d'introduction pour la cour de Saint-James. Sans doute, il serait ridicule d'exagérer, comme on était tenté de le faire alors, la portée de ces relations; mais le fait seul que Marlborough écrivait ces lettres et la considération avec laquelle la reine Anne parlait de Rochegude quelques mois plus tard, prouvent que la mission de Rochegude ne fut pas sans importance aux yeux des hommes les plus influents de l'époque. La désastreuse issue de la campagne de Russie anéantit l'influence de Charles XII; mais Rochegude n'en souffrit pas dans sa mission; il avait conquis une place dans le monde diplomatique, qui ne cessa de le considérer comme le représentant attitré d'un des grands intérêts à débattre dans les négociations pour la paix.

Pour Rochegude, comme pour tous les hommes politiques dont il se faisait écouter, il y avait deux buts distincts à atteindre: d'abord la libération des galériens protestants, condamnés pour la foi, puis le rétablissement des Eglises réformées en France[1]. Un programme est une force. En quittant Charles XII, Rochegude en avait le sentiment. Sa mission l'avait grandi; et ce sen-

[1] Agnew mentionne un troisième but, savoir l'assimilation des Camisards aux victimes premières de la Révocation; mais comme ils avaient été condamnés aux mêmes peines que les autres protestants, et que Rochegude demandait la libération de tous les galériens et prisonniers protestants condamnés pour la foi, il n'y a pas lieu de faire une distinction de cette nature.

timent fut rendu plus vif encore dans la dernière partie de son voyage.

La route de Pologne était peu sûre ; il passa par Berlin pour rendre compte au roi de ses négociations et pour lui remettre une lettre de Charles XII. Le roi de Suède se déclarait prêt à s'associer aux efforts de la Prusse dans l'intérêt de la religion.

La faveur dont Rochegude jouissait auprès des grands ajoutait au crédit de sa personne. Plusieurs Eglises françaises d'Allemagne recherchèrent sa protection. Celles de Brunswick et de Leipzig lui demandèrent d'intercéder pour elles auprès de leurs princes. Sans doute les Cantons évangéliques ne l'avaient pas envoyé en Allemagne pour ce genre d'affaires ; il crut cependant devoir accepter cette « commission de charité, » comme il l'appelle, bien qu'elle dût prolonger son voyage et en augmenter considérablement la dépense.

De Berlin, il alla à Leipzig pour examiner lui-même l'état et les désirs de l'Eglise française de cette ville; puis il se rendit à Dresde. Le roi Auguste II l'accueillit presque comme un ambassadeur, et lui accorda ce qu'il demandait pour les réfugiés réformés, savoir la liberté de s'établir en Saxe. Rochegude obtint aussi sans peine l'extension des privilèges accordés aux Eglises françaises de Leipzig et de Torgau, et quelques mois après, il put se convaincre qu'on s'était souvenu de ces promesses. Un M. Lovendale lui écrivit de Leipzig le 15 mai 1708 qu'on travaillait ferme pour régler « l'établissement des religionnaires sur un pied que la postérité même y trouvera ses assurances. » En général la cour de Dresde, peu dévote et nullement luthérienne, favorisait l'établissement des réformés en Saxe, et ne demandait pas mieux que de réprimer le zèle des « ministres luthériens qui s'animaient et s'aigrissaient en chaire contre les Réformés. »

En retournant à Leipzig, Rochegude eut une fâcheuse aventure. On lui vola son porte-manteau, et il lui en coûta quatre cent écus pour remonter sa garde-robe.

De Leipzig, il alla faire sa cour au Prince de Wolfenbüttel, qui lui accorda de grands privilèges en faveur de l'Eglise fran-

çaise de Brunswick[1]. Enfin il arriva à Hannovre, résidence de l'Electrice Sophie[2]. Héritière du trône d'Angleterre pour ses enfants, l'Electrice Sophie jouissait d'un crédit considérable. C'était une femme pieuse s'intéressant aux affaires de la religion. Aucun des hauts personnages de ce temps-là ne travailla avec plus de conviction et de zèle au double but de la libération des galériens protestants et du rétablissement des Eglises réformées en France. Rochegude devait trouver en elle une protectrice dévouée.

Il passa plusieurs semaines à sa cour, soit à Hannovre, soit à Zell. C'est alors qu'il reçut deux lettres importantes; l'une de Marlborough, datée du 12 mars, l'autre d'un monsieur Robethon[3] qui l'engageait vivement à se rendre à la Haye.

CHAPITRE IV

Suite du second voyage.
Rochegude en Hollande et en Angleterre.

Rochegude devait se demander si ses commettants, les Cantons évangéliques, approuveraient cette nouvelle extension de sa tâche, et s'ils ne seraient pas effrayés de la dépense. Passant là dessus comme chat sur braise, il les prévint en peu de mots de son départ, dont il exposerait plus tard les motifs, en ajoutant que d'ailleurs il ferait ce voyage à ses frais, c'est-à-dire, avec l'argent que lui fournissaient les princes d'Allemagne, le roi de Prusse et l'Electrice Sophie.

[1] Le 6 décembre 1708, Roy, pasteur, Jaques, ministre, Valette, ancien de l'Eglise française de Brunswick, écrivirent à Rochegude à Cassel pour lui demander d'obtenir du Landgrave en faveur de leur Eglise l'autorisation de faire une collecte. Dans cette lettre, ils attribuent aux bons offices de Rochegude la fondation définitive de leur Eglise. Il avait obtenu pour elle du duc de Brunswick « la publication des articles et privilèges. »

[2] Petite fille de Jaques Ier par sa mère, Elisabeth, cette princesse est devenue l'ancêtre de la maison royale actuelle d'Angleterre.

[3] Jean Robethon, fils d'un avocat au parlement de Paris, se réfugia en Hollande et devint secrétaire de Guillaume d'Orange; il passa dans la même qualité au service de la maison de Hannovre et Zell, à laquelle il rendit de grands services lors de l'élévation de cette famille au trône d'Angleterre. Voir Agnew, ouv. cité II, p. 70.

Dès lors, la mission de Rochegude prend un autre caractère ; car en Hollande, c'est-à-dire tout près du théâtre de la gnerre, puis, à partir de juillet à la cour même de Londres, il entre en relation directe avec les personnages les plus influents, qu'il s'efforce de gagner à la cause des galériens protestants et du relèvement des Eglises réformées de France.

Arrivé à la Haye en avril, Rochegude resta en Hollande jusqu'en juillet. Les 27 avril et 8 mai, il raconte à leurs seigneuries de Zurich ses conversations fréquentes avec Marlborough à Deventer, et avec le Grand Pensionnaire, auquel il a été présenté.

Tous sont d'avis qu'il doit aller en Angleterre pour parler lui-même à la reine. Marlborough lui donne une lettre pour le prince Georges de Danemark, mari de la reine Anne, auquel il demande d'introduire Rochegude auprès de la souveraine. Cette lettre est datée du 6 mai 1708 et commence ainsi : « Monsieur, le marquis de Rochegude qui a été avec le roi de Suède pour solliciter son intercession auprès de la cour de France en vue de la libération des galériens protestants, désirant donner à la reine et à Votre Altesse des renseignements sur ce sujet, je ne puis manquer l'occasion de vous rendre mes devoirs par son entremise[1]....

Notre marquis était probablement encore en Hollande, lorsque les alliés remportèrent sur les troupes de Louis XIV la victoire d'Oudenarde, le 11 juillet, succès qui semblait rendre inévitable la fin des hostilités et prochaines les négociations pour la paix. C'était donc le moment favorable pour solliciter l'attention et l'appui de la reine. Rochegude partit pour l'Angleterre, et grâce aux lettres de recommandation, il lui fut aisé d'obtenir une série d'audiences. Il raconta la première à LL. SS. de Zurich dans une lettre qui n'a pas été conservée.

Le 13 août, il leur fit part de l'idée qu'on avait de proposer un échange de prisonniers, dans lequel les galériens seraient compris.

Le projet allait être soumis au Parlement. Il annonce en même temps que, d'après les avis de l'ambassadeur suédois à

[1] Voir Agnew II, p. 49.

Paris, les galériens avaient fait savoir par l'un d'eux, nommé « Blenchart, » qu'ils étaient traités moins rigoureusement, parce que la France voulait sauver Lord Griffin et les autres prisonniers compromis dans le complot jacobite. Il était, disait-il, content des résultats de son voyage en Angleterre, non moins grands que ceux de son voyage en Pologne. D'une candeur naïve et touchante, Rochegude était sûr qu'on s'occupait sérieusement de ces affaires en haut lieu, que la reine ne manquerait pas d'écrire à Charles XII et qu'on approchait à grands pas du but. Aussi remercie-t-il avec effusion les cantons évangéliques qui avaient frayé la voie, et dont du reste on louait extrêmement le zèle et la charité dans toutes les cours où il avait passé.

La reine, en effet, paraît avoir pris un certain intérêt aux récits de Rochegude et à ses chaleureux plaidoyers. Le 29 août, elle écrivit à Charles XII une lettre où elle exprime ces sentiments. Mais comme elle apprenait que les Cantons évangéliques songeaient encore à renvoyer tous les Réfugiés qu'ils pourraient, elle leur adressa aussi le 11 septembre une lettre latine, où elle parle de Rochegude et de son travail dans les termes les plus flatteurs. Elle dit de lui que c'est « un homme qu'on ne saurait assez louer pour sa profonde piété envers Dieu et sa très grande charité envers les hommes. » Elle fait aussi allusion à la mission de Rochegude auprès du roi de Suède; et elle prie les Cantons de ne pas retirer leur faveur aux Réfugiés, vu le malheur des temps, jusqu'à ce qu'elle-même soit en état de faire davantage pour ces infortunés. Elle signe : « Votre bonne amie, Anne, reine. » La lettre est contresignée par Sunderland secrétaire d'Etat.

On pourra se faire une idée des instances, de la chaleur communicative des discours de Rochegude en lisant le mémoire qu'il avait présenté à la reine et dont il envoya une copie à Zurich :

« Très humble et très soumise requête à la reyne.

» Madame,

» Ayant l'honneur d'avoir été autrefois en plusieurs cours de la part des rois et cantons protestants pour procurer des re-

traites à un grand nombre d'exilés pour cause de religion, je prends la liberté, avec une profonde soumission, de présenter à V. M. pour ces mêmes exilés et pour tous les réformés ensemble, mais plus particulièrement pour tous ces pauvres persécutés en France que l'on contraint de changer de religion et que l'on retient par crainte et par terreurs. Ceux-là encore plus dignes de compassion que les autres ; car ils sont tombés par infirmité et nous sommes debout par foi. Nous prions pour eux et nous souhaitterions pouvoir les tirer de ce double esclavage ; mais c'est l'œuvre de Dieu, l'œuvre qu'il a à faire par les mains de S. M., qui ne fait rien que de grand. Triompher comme S. M. triomphe jusqu'icy du plus grand ennemi de la liberté de l'Europe et du plus puissant, qu'y a-t-il de plus grand ? C'est ce que tout le monde admire. Mais il y a quelque chose de plus digne d'admiration. Visiter, comme parle un grand roy, ceux qui demeurent ès-ténèbres et dans l'ombre de la mort, briser les portes d'airain, délivrer les prisonniers de Jacob, faire tomber les chaînes de plus de trois cents confesseurs dans les galères, cela est grand. Mais oserait-on dire que ce n'est pas encore ce qu'il y a de plus grand ? Relever ceux qui sont tombés en Israël, délivrer ces âmes captives qui gémissent sous le joug du papisme, n'ayant pas la force de se relever, cela s'appelle au langage de l'Ecriture sauver les âmes, les sauver de mort. Il y a trois cent mille âmes mourantes dans ce royaume-là, que l'on a sacrifiées à l'idole, qui soupirent jour et nuit après la délivrance. O, qui donnera la délivrance à Israël ? qui ramènera ce peuple captif ? Nos yeux sont sur l'Eternel, nous les avons aussi sur votre Majesté ; nous implorons son secours, nous la supplions par les entrailles de miséricorde qui sont en Christ : Souvenez-vous de nous, grande reyne, grande par votre piété autant que par vos exploits à la guerre ; n'oubliez pas nos prisonniers, nos confesseurs, nos réfugiés, nos frères tombés, nos pasteurs emprisonnés, nos temples abattus et tant d'autres églises qui ne présentent aux yeux que des tristes masures, dignes objets des compassions royales de Votre Majesté.

» L'on fera un plan de ces différentes Eglises pour le donner, si Sa Majesté le permet, aux plénipotentiaires de sa part dans le prochain traité de paix, dans lequel plan l'on fera voir le droit de ces Eglises et leurs privilèges, fondés sur des promesses et sur des Edicts qui doivent être inviolables. L'on fournira des mémoires sur cela qu'un gentilhomme anglais a ramassés dans ses voyages et qu'il m'a communiqués. J'en fournirai d'autres

qui m'ont été envoyés en Pologne où j'ai eu l'honneur d'entretenir le roi de Suède sur le déplorable état de nos confesseurs, de nos réfugiés, de nos frères persécutés ensemble et de nos Eglises en général.

» Nous espérons, Madame, que Votre Majesté, avec l'aide de Dieu, mettra fin à de si longues et si violentes persécutions, et dans cette espérance, nous faisons des vœux très ardents pour la conservation de la personne sacrée de Votre Majesté, pour l'heureux succès de ses armes et pour son entière prospérité. »

Certes l'état où se voyaient réduits les protestants de France était bien de nature à justifier des accents aussi émus et à exciter la pitié de ceux qui pouvaient entendre ce cri de détresse.

Rochegude semblait toucher au but. On en parlait en Suisse comme d'un résultat acquis, et, quelque indépendant qu'il se fût montré, on ne pouvait se défendre d'un sentiment d'admiration pour la manière dont il avait mené son entreprise à bonne fin, sans oublier les avantages qu'on allait tirer de ses négociations. En septembre 1708, la conférence des cantons évangéliques lui vota à l'unanimité des remerciements. En Angleterre aussi, la cour était pleine d'attentions pour Rochegude. L'évêque de Salisbury lui écrivit pour le féliciter, se défendant d'être pour rien dans les bontés du comte de Sunderland : « Votre mérite et la bonne cause ont tout fait[1]. » Rochegude répète aussi dans cette même lettre que le secrétaire de la reine, M. Boil, est dans les meilleures dispositions; mais en ajoutant quelques mots qui donnaient une idée moins optimiste et plus juste de la situation politique, de la misère de la France et de l'aveuglement des Alliés. « La veüe de la paix est encore assez éloignée; la France n'est pas assez humiliée pour cela. Lisle prise donnera une autre face aux affaires. » Cette nouvelle humiliation fut infligée à la France; mais chez les alliés il y eut un accroissement fatal de prétentions; de l'excès de leur orgueil devait résulter la ruine morale de leur alliance. N'anticipons pas !

Rochegude reçut aussi une lettre de l'évêque de Londres, Henri Crompton, qui, en le remerciant de ses communications,

[1] Lettre de Rochegude du 18 septembre 1708.

le félicitait de l'accueil favorable que lui avait fait la reine et souhaitait que les promesses pussent se réaliser.

Ces félicitations n'étaient pas toutes spontanées. C'étaient des réponses aux remerciements que Rochegude prodiguait à tous ceux qui lui avaient aidé. Il avait cette politesse qui touche à la vertu, si elle n'est pas elle-même une vertu.

Le 21 septembre, Rochegude prévint les Zuricois qu'il avait été reçu en audience de congé au Conseil de la reine, et qu'il avait adressé à Sa Majesté un discours préparé d'avance et approuvé par l'archevêque de Canterbury [1].

Peu après, il partit pour la Hollande, où il voulait continuer ses démarches auprès des Etats généraux. Il y trouva le même accueil empressé qu'à Londres. Il écrivait le 26 octobre que son voyage dans les Pays-Bas n'était pas moins heureux que celui d'Angleterre; les Etats généraux avaient décidé, le 24 octobre, de répondre favorablement à ses sollicitations, et de tout faire pour venir en aide « aux galériens et aux protestants qui sont en France dans un si misérable état. »

Les Hollandais étaient alors sous l'impression des grands succès militaires de l'année. La France avait subi une terrible défaite à Oudenarde en juillet, et l'on attendait la prise imminente de Lille. L'espoir d'une paix prochaine semblait tout près de sa réalisation. On commençait à respirer et à porter les regards au delà de ces interminables champs de bataille de Flandre et des bords du Rhin. Les réfugiés songeaient déjà au retour dans le beau pays de France. Un souffle d'espoir passait sur eux et les poussait à l'action. Dans une lettre du 26 octobre, Rochegude raconte aux Zuricois que des officiers français réfugiés à la Haye étaient venus lui offrir leurs services pour la guerre du Toggenbourg [2]. « Je sais bien, ajoute-t-il, que VV. EE. sauront bien réduire à la raison ces gens-là sans un secours étranger; cependant.... » Le colonel Reynaud se tenait prêt à partir avec trente ou quarante officiers. Quant à lui, Rochegude, il se préparait à rentrer en Suisse. Ce même jour, il recevait la lettre

[1] Cette lettre était accompagnée de la copie de celle que la reine avait écrite au roi de Suède.

[2] Il s'agit des dissensions qui préparaient alors la seconde guerre de Vilmergen.

de remerciements des Cantons évangéliques. Il ne renvoya pas au lendemain pour en accuser réception. Deux jours après, nouvelle lettre avec le manifeste des Etats généraux et une gazette de la Haye qui narrait la capitulation de Lille.

Rochegude était, paraît-il, d'une incroyable activité, plein de zèle, ne s'épargnant pas, toujours alerte, prêt à parler, à écrire, à courir. A la fin de novembre nous le trouvons à Cassel, où le landgrave se fit attendre plusieurs semaines. Mais notre marquis ne perdait pas son temps. Il profitait de ces loisirs forcés pour écrire à tous ses protecteurs et amis, continuant par la correspondance ses fonctions de chargé d'affaires des réfugiés. Ainsi, il reçut à Cassel une lettre de l'Eglise française de Brunswick, qui priait de demander pour elle au Landgrave l'autorisation de faire une collecte en faveur du « ministère[1]. » Il suivait d'ailleurs avec intérêt la marche des affaires politiques, d'où dépendait la réalisation de ses plans.

« On apprend, écrit-il le 24 novembre, que la cause des dernières défaites de l'armée française est la mésintelligence qui règne entre Vendôme et le duc de Bourgogne. C'est aussi pourquoi Chamillard, ambassadeur de France à Londres, a été appelé à Versailles. » Chose curieuse ! cette lettre ne dit pas un mot de la politique anglaise, ni de la chute de Marlborough, qui pourtant devait causer aux protestants français la plus cruelle déception.

Après avoir attendu longtemps en vain, Rochegude put partir pour la Suisse. Il arriva à Zurich à la fin de décembre 1708. Il se mit tout de suite à l'œuvre pour rendre compte de sa mission. Il écrivit de tout son voyage une relation détaillée, qu'il lut aux membres du gouvernement dans le courant de janvier. Mais il n'avait pas mis dans ce récit tout ce qu'il avait à dire. Il pria Leurs Seigneuries de nommer une commission spéciale, à laquelle il ferait les communications toutes secrètes dont il avait été chargé par plusieurs princes et hommes d'Etat. Cette conférence intime eut lieu le 23 janvier.

A ce moment, on croyait encore la paix très prochaine, « à

[1] Voir p. 65 la note 1.

la porte, » disait Rochegude. Tout le monde pensait que les alliés avaient intérêt à s'unir fortement pour obtenir de Louis XIV la réparation de leurs justes griefs. Aussi, malgré la louable discrétion de Rochegude et le silence des manuaux sur la séance secrète, on peut deviner à peu près ce que la reine d'Angleterre et ses ministres tentaient de suggérer aux Cantons évangéliques. On aurait voulu probablement que les Suisses fissent cause commune avec la Grande alliance et sortissent ainsi de leur neutralité. Rochegude devait, je suppose, exprimer cette idée aux magistrats zuricois et les entraîner en leur ouvrant la perspective d'avantages qu'en qualité d'alliée la Suisse tirerait du traité de paix, soit pour le règlement des questions de frontières, soit pour la liquidation des procès pendants. Au dehors, cependant, on ne soupçonnait pas qu'il y eut rien de bien important dans les secrets de Rochegude. Une pièce contemporaine, du 23 janvier [1], affirme que tout ce que Rochegude avait à dire n'avait pas grande valeur; que Charles XII l'avait chargé seulement de dire qu'avant la paix générale, il ne pouvait agir aussi efficacement qu'il le voudrait en faveur des galériens et des réformés de France, et que la cour d'Angleterre se voyait empêchée de donner suite au projet d'échange des prisonniers, à cause de l'irritation du Parlement et du peuple contre les Jacobites [2]. » Cette interprétation non officielle des secrets de Rochegude ne nous paraît pas probante; elle a ceci d'intéressant, cependant, qu'elle trahit chez quelques personnes une sorte de scepticisme à l'endroit du marquis et de son importance, scepticisme que nous retrouverons ailleurs que sur les bords de la Limmat.

Rochegude passa à Zurich environ cinq mois, pendant lesquels il reçut toute sorte de témoignages de considération et des preuves réjouissantes que sa mission n'avait pas été infructueuse.

Le marquis Du Quesne lui écrivait de Genève, le 25 janvier :

[1] Archives d'Etat de Zurich. Rel. u. Schulsachen, 1699-1733.

[2] On a vu plus haut, p. 67, qu'il s'agissait d'obtenir la libération des galériens protestants par l'élargissement et le renvoi en France de lord Griffin et des Jacobites impliqués dans le procès du « Salisbury. »

« L'Envoyé de Suède à la cour de France a reçeu un second ordre de redoubler ses instances en faveur de nos frères sur les galères. C'est l'effet qu'a produit la lettre de la Reyne à Sa Majesté suédoise. » L'Electrice de Hanovre, sa fidèle protectrice, l'assure qu'elle est pleine d'admiration pour le zèle qu'il ne cessait de déployer. Le comte de Wurtemberg lui disait de la part du roi de Prusse : « Dieu ne peut que bénir votre négociation, comme une affaire si pieuse. » Milord Galloway, alors à Lisbonne, lui écrit aussi dans les termes d'une vive amitié; il en est de même de Nultejus, ministre du Landgrave de Hesse-Cassel; de Monsieur de l'Ermitage enfin, qui lui parle des excellentes dispositions de la reine Anne en faveur des galériens.

A Zurich même, Rochegude était fort entouré. C'était un personnage, auquel la République estimait avoir des obligations. Le Conseil lui prouva sa reconnaissance par un don de deux cents écus et par les offres les plus obligeantes. « Je reçois, dit-il dans sa réponse, ces marques de bienveillance comme une approbation que Vos Excellences donnent à mes négociations. » Un don de même importance lui fut aussi fait le 25 février par Leurs Excellences de Berne, avec des remerciements pour la « Relation » qu'il leur avait envoyée, et l'expression de leur admiration pour son zèle et ses efforts.

Ce fut là le dernier témoignage de bienveillance qu'il reçut des Bernois. Peut-être eut-il le tort de ne pas aller à Berne et de ne communiquer qu'aux Zuricois les secrets politiques dont il était porteur.

(*A suivre.*)

LES NOUVELLES PAROLES DE JÉSUS

PAR

H. TRABAUD

On sait que certaines paroles du Seigneur qui ne se trouvent pas dans nos Evangiles ont été retenues par l'ancienne Eglise et recueillies, soit dans les Evangiles apocryphes, soit, sous forme de citations, dans les ouvrages des Pères. L'une d'elles se lit dans le livre des Actes, rapportée par saint Paul dans son discours aux anciens d'Ephèse: « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir, » et des autres, réunies par M. Alfred Resch au nombre d'une soixantaine[1], la plus connue et la plus employée dans l'antiquité chrétienne, est un précepte assez obscur, qui nous a été transmis par Origène: « Soyez de bons changeurs. » C'est parce qu'elles n'ont pas été notées par les quatre historiens canoniques qu'on les a appelées *agrapha*, en opposition aux *engrapha*, à celles qu'ils nous ont conservées. Au commencement de l'année dernière, se répandit la nouvelle qu'un manuscrit renfermant des paroles de ce genre jusqu'ici inconnues, avait été découvert en Egypte, où, en 1892, dans une tombe du cimetière d'Akhmîm, on avait déjà trouvé un fragment assez étendu de l'Evangile de Pierre, racontant, d'après une tradition plus défavorable aux Juifs que celle de nos Evangiles, l'histoire de la condamnation, de la mort et de la résurrection de Jésus[2]. Nous étions redevables de ce texte im-

[1] Agrapha. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, V, 4e cahier.

[2] Voir sur ce fragment une étude de M. Ad. Lods, dans la *Revue chrétienne* du 1er avril 1893.

portant aux travaux de la Mission archéologique française au Caire. Cette fois-ci, la trouvaille est le résultat des fouilles entreprises par l'*Egyptian Exploration Fund:* elle est plus maigre et consiste en une seule feuille de papyrus, de dix centimètres de large et de quinze de haut, écrite des deux côtés et paginée la 11e de la collection dont elle faisait partie. Elle a été tirée, avec d'autres documents remplissant 280 caisses envoyées en Angleterre, entre autres de nombreux fragments des classiques grecs, d'une sorte de dépôt d'archives et de pièces officielles de l'ancienne ville d'Oxyrynche, encore florissante au commencement de notre ère, et dont l'emplacement est maintenant occupé par le village de Behnesa, à 120 milles anglais au sud du Caire, à la limite du désert de Lybie. Le manuscrit est écrit en lettres onciales pouvant remonter aux années 150 à 300; les deux archéologues qui l'ont mis au jour, MM. Grenfell et Hunt, le font dater de l'an 200 ou 225 environ; M. le professeur Blass, de Halle, le place un peu plus tard. Après ses éditeurs, qui ont accompagné d'un commentaire le fac-similé qu'ils en ont publié à Oxford, plusieurs théologiens s'en sont occupés, et M. Harnack a consigné dans une brochure spéciale[1] les résultats auxquels l'a conduit l'examen qu'il en a fait.

I

Quelques-uns des nouveaux *logia*, — au nombre de sept ou huit, parmi lesquels six seulement sont déchiffrables, — reproduisent en tout ou en partie des paroles figurant dans les Evangiles canoniques; c'est ainsi que le premier donne les dix-sept derniers mots du texte grec de Luc VI, 42 (cf. Mat. VII, 5): « ... et alors tu verras comment ôter la paille qui est dans l'œil de ton frère; » les mots précédents se trouvaient probablement sur un autre feuillet. Du cinquième (ou sixième): « Jésus dit: Un prophète n'est point reçu dans son pays, et un médecin

[1] *Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu.* Freiburg i. B., J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck), 1897, 36 p. in-8°. Voir aussi deux articles de M. G. Heinrici dans la *Theol. Literaturzeitung* du 21 août 1897.

n'opère point de guérison sur ceux qui le connaissent, » la première partie a son analogue dans Luc IV, 24, et la seconde a aussi toutes les apparences de l'authenticité, les maximes de Jésus imitant souvent le parallélisme hébraïque et le médecin ne se distinguant pas, dans nos Evangiles, du prophète ou « rabbi, » comme le montrent, dans Luc l'entrée en matière du Seigneur : « Sans doute vous m'allèguerez le proverbe : Médecin, guéris-toi toi-même..., » dans Marc la fin du passage correspondant: « Il ne put faire là aucun miracle, si ce n'est qu'il imposa les mains à quelques malades et les guérit. » (VI, 5.) Enfin la dernière sentence lisible du manuscrit : « Jésus dit : Une ville *bâtie* sur le sommet d'une montagne élevée, et solidement établie, ne peut ni tomber, ni être cachée, » est une combinaison des passages du 1er Evangile relatifs à la ville *située* sur une montagne et à la maison fondée sur le roc (Mat. V, 14, et VII, 25), mais d'après une rédaction un peu différente du premier[1].

Les paroles précédentes ont leurs parallèles dans nos Evangiles; celles qu'il nous reste à étudier, entièrement nouvelles, ne rappellent qu'indirectement l'enseignement canonique. Autre différence : tandis que les premières sont en rapport étroit avec les synoptiques, ces dernières se rapprochent plutôt, pour le fond plus encore que pour la forme, du 4e Evangile. Si l'on prend à la lettre la deuxième de notre texte : « Jésus dit : Si vous ne jeûnez point à l'égard du monde, vous ne trouverez point le royaume de Dieu, et si vous ne gardez point le sabbat, vous ne verrez point le Père, » cela ne paraît rien moins qu'évident, bien que les expressions de « monde » pour désigner tout ce qui est étranger à Christ, et de « voir le Père, » rentrent dans le vocabulaire johannique (cf. pour la première 1 Jean II, 11, pour la seconde Jean VI, 46; XIV, 19). Ainsi comprise, cette parole a en effet une couleur judaïque prononcée, et elle viendrait à l'appui de notre thèse que les idées de Jésus sur la loi nous ont été rapportées d'après deux traditions divergentes[2]. Aussi ne

[1] Déjà Tatien et la Peschittho lisaient : « Non potest civitas abscondi supra montem *ædificata.* »

[2] Voir la présente revue, 1897, p. 462.

nous sentirions-nous pas libre de la déclarer sans valeur, comme le fait M. Clemen dans la *Christliche Welt*[1], pour la seule raison que sa teneur ne s'accorde pas avec l'attitude du Maître en face du sabbat telle que les synoptiques nous la présentent[2], car s'ils ne renferment pas de préceptes du genre du nôtre à opposer à la conception chrétienne du jour du repos, l'un d'entre eux attribue à Jésus cette règle générale, qui implique la stricte observation du sabbat juif : « Tout ce qu'ils (les scribes et les pharisiens) vous disent, faites-le donc et observez-le. » (Mat. XXIII, 3.) Elle fait partie d'un morceau tiré des *logia* de Matthieu, qui renferment en outre, dans celui sur la destruction de Jérusalem, cette parole plus caractéristique encore : « Priez pour que votre fuite n'arrive pas... un jour de sabbat » (Mat. XXIV, 20). Dans le sermon sur la montagne, qui vient de la même source, sinon le monopole absolu du royaume de Dieu, du moins la prééminence est conférée à ceux qui observent tous les commandements, grands et petits, de la loi (Mat. V, 18, 19; cf. Jacq. I, 10), donc aussi le quatrième du Décalogue.

Dans ce discours, Jésus recommande implicitement le jeûne, en indiquant la bonne manière de s'acquitter de cet acte religieux (Mat. VI, 17, 18). D'autre part, il nous est dit qu'à l'encontre des pharisiens et des disciples de Jean, ceux de Jésus (et à plus forte raison Jésus lui-même) ne jeûnaient pas (Mat. IX, 14, 15, et parall.) Donc aussi en ce qui concerne le jeûne, les deux courants sont nettement marqués dans nos Evangiles, et notre *logion* paraît être en parfaite harmonie avec l'un d'entre eux.

M. Clemen estime que, tant pour le jeûne que pour le sabbat, ce texte, dont les premiers mots ont en grec quelque chose de

[1] Numéro du 29 juillet 1897 : *Neugefundne Jesusworte?*

[2] Une glose que le manuscrit D de Cambridge (*codex Bezae*) ajoute à Luc VI, 4, contredit aussi notre *logion*. Son auteur raconte qu'ayant vu quelqu'un travailler le jour du sabbat, Jésus lui dit : « O homme ! si vraiment tu sais ce que tu fais (c'est-à-dire si tu as des raisons sérieuses et louables pour faire exception au repos hebdomadaire, si ta conscience t'approuve), tu es béni ; mais si tu ne le sais pas, tu es sous la malédiction, tu transgresses la loi. » Cette notice est tout à fait conforme, quant au fond, avec le principe que le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat.

heurté et laissent une certaine latitude à l'interprétation, doit s'expliquer par le sens rituel des termes; il recommande purement et simplement l'observation des prescriptions légales sur ces deux points. M. Harnack est d'un avis diamétralement opposé. Selon lui, il spiritualise la loi, soit en entendant par jeûne le renoncement au monde, la rupture avec lui, soit en comprenant le sabbat comme la sanctification de la vie au service de Dieu et dans la soumission à ses commandements. Ce sens extensif se rencontre dans l'épître de Barnabas (ch. XV), qui voit dans la pureté du cœur et des mains la bonne manière de le célébrer, sans que cette célébration-là, chose essentielle aux yeux de l'auteur, soit liée à un jour particulier. Justin Martyr (Dial. XII) partage ce point de vue et emploie également l'expression : σαββατίζειν τὸ σάββατον. Mais Jésus, très attaché au culte de ses pères, ainsi que le montre la tradition des synoptiques, a toujours pris les mots de « jeûner » et de « sabbat » dans leur acception première; il peut avoir une fois prononcé cette maxime, mais elle aura reçu ensuite une couleur étrangère « dans le sens de l'époque postapostolique. »

La troisième des paroles retrouvées est ainsi formulée : « Jésus dit : Je me suis tenu au milieu du monde, et j'ai été vu d'eux dans ma chair; et je les ai tous trouvés ivres, et je n'ai trouvé aucun d'eux altéré [1], et mon âme s'afflige sur les fils des hommes, car ils sont aveugles dans leur cœur (et ne voient pas).... la pauvreté [2]. » Ce qui frappe d'emblée, à sa lecture, c'est que le Seigneur y met en avant son *moi* avec une autorité solennelle, et y affirme son rôle de médiateur universel. L'auteur du quatrième Evangile (cf. 1 Tim. III, 6) se borne à indiquer ce rôle dans son prologue et ne va pas jusqu'à faire parler Jésus de lui-même comme d'un être divin manifesté en chair. Nous avons donc ici un développement de la christologie johannique, combinée avec la tradition des synoptiques. Une phase jusqu'ici ignorée de la première théologie chrétienne nous

[1] Cf. Mat. V, 6. Jean seul emploie διψᾶν sans complément (VII, 37 ; VI, 35).

[2] M. Harnack pense que ce dernier mot, qui peut se rapporter à la condition misérable du Maître, n'appartient pas, comme on l'a supposé, à un autre *logion*, mais termine le troisième.

est révélée dans ce *logion*, où presque d'une haleine le Christ se désigne comme l'être supra-terrestre qui a revêtu une chair humaine pour le salut du monde, et en même temps parle des souffrances de son âme affligée par l'aveuglement des hommes dans des termes qui rappellent ses lamentations sur Jérusalem impénitente. (Mat. XXIII, 37, et Luc XIII, 34; cf. Mat. IX, 36.)

Après avoir posé sa mission rédemptrice, Jésus promet, dans le quatrième verset de notre manuscrit, sa présence spirituelle à ses disciples : « Où qu'ils soient, ils ne sont pas sans Dieu, et quand l'un est seul, je suis avec lui. Lève la pierre, et là tu me trouveras; fends le bois, et là je suis aussi. » M. Harnack relève, dans ce verset, le parallélisme entre Dieu et Christ, « associés à la manière johannique, de telle sorte que leur unité n'est pas donnée seulement comme une unité de sentiment et de volonté. » Pour lui, le passage qui s'en rapproche le plus, pour le fond de la pensée, est celui-ci : « Si quelqu'un m'aime,... mon Père l'aimera; nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui. » (Jean XIV, 23.) Il rappelle aussi ces autres paroles du Seigneur : « Je ne vous laisserai point orphelins, je viendrai à vous.... Je suis avec vous tous les jours.... » (Jean XIV, 18; Mat. XXVIII, 25; cf. XVIII, 20 : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. »)

Cette interprétation exclut l'hypothèse émise par MM. Grenfell et Hunt, que notre maxime serait en rapport avec une maxime analogue de l'Evangile d'Eve citée par Epiphane, et aurait, comme cette dernière, un cachet panthéiste. Non, Jésus n'est ni sous la pierre ni dans le bois, mais avec l'homme, dans son occupation journalière, aussi bien que dans l'accomplissement d'actes religieux tels que le jeûne ou la prière, à condition toutefois qu'il soit vraiment « isolé » (μόνος), détaché du monde. Il est aussi certainement avec lui que les objets auxquels se rapporte sa vocation terrestre et avec lesquels il est en contact, il est pour lui un véritable compagnon. Dans quelque situation qu'il soit, le disciple de Jésus trouve toujours son Sauveur, et celui-ci ne lui fait jamais défaut. Qu'ensuite, sous l'influence des idées courantes dans le monde gréco-romain, en particulier

du stoïcisme, une telle parole ait été prise dans le sens panthéiste, qu'on y ait vu l'indication de la présence universelle du Christ pénétrant tout de son essence, les restes des Evangiles gnostiques d'Egypte montrent que ce n'est pas seulement probable, mais sûr[1].

II

D'où proviennent les paroles du manuscrit de Behnesa? Feraient-elles partie d'une collection de *logia* semblable à celle que, d'après le témoignage de Papias, Matthieu aurait élaborée, et qui a été incorporée dans l'Evangile portant son nom, après avoir été traduite de l'araméen en grec? Leur formule d'introduction se retrouve dans les recueils de sentences hébraïques, comme le *Pirke Aboth ;* elles semblent donc bien, à première vue, appartenir aux paroles de Jésus qui ont été réunies, avant la composition des Evangiles, pareillement à celles des rabbins. M. Clemen croit même pouvoir affirmer que, selon toute apparence, notre fragment se rattache à un recueil composé exclusivement de paroles du Seigneur, et part de là pour tirer la conclusion suivante : « On ne pourra plus prétendre à l'avenir que

[1] M. Harnack croit que cette parole de l'Ecclésiaste (X, 9) : « Celui qui remue des pierres en sera blessé, et celui qui fend du bois en éprouvera du danger, » a inspiré notre *logion*, lequel serait dans un rapport antithétique avec elle. Tandis que, dans son pessimisme, le sage juif affirme que le travail ne va pas sans souffrance ni péril, Christ promet sa présence à ceux qui s'en acquittent. Ce serait le seul cas où l'Ecclésiaste aurait marqué de son empreinte l'enseignement de Jésus, et il est difficile d'admettre que le Maître ait pris ainsi en considération un écrit dont l'autorité était encore si discutée de son temps. Au reste, le fait que les deux passages renferment le même parallélisme nous paraît insuffisant pour établir une connexion entre eux, surtout si l'on songe que les expressions semblables sont rendues autrement dans notre texte que dans celui des LXX. Leur ressemblance peut très bien être purement fortuite.

Plus hasardée est l'hypothèse analogue du Rév. E. Barnes de Cambridge, qui voit dans ce verset une allusion à Habacuc II, 11 : « Car la pierre crie du milieu de la muraille, et le bois qui lie la charpente lui répond, » passage qui avait reçu dans l'ancienne Eglise, une interprétation messianique. M. Barnes paraphrase ainsi le *logion :* « Regarde au delà de la pierre de mon tombeau, et tu me trouveras vivant ; sonde le bois, c'est-à-dire pénètre jusqu'à la signification intime de ma croix, et là aussi tu trouveras un Sauveur vivant. »

les *logia* dont parle Papias, et qui sont l'une des sources de Matthieu et de Luc, doivent avoir aussi compris des notices historiques assez étendues. Ceux qu'on vient de découvrir montrent, en effet, qu'aux premiers temps du christianisme, une collection ne contenant pas autre chose que des paroles du Seigneur peut se concevoir, et cela a pour nous son importance. C'est dire que, les récits évangéliques n'étant souvent pas tout ce qu'il y a de plus clair, ou encore étant parfois contestés, nous ferons bien de nous en tenir avant tout aux paroles du Seigneur. »

Mais un examen plus attentif de la forme et du fond de nos sentences, qui supposent la christologie johannique déjà formée, ne permet pas de leur reconnaître ce caractère primitif et original qu'on a voulu leur attribuer. Il ne reste plus, dès lors, qu'à y voir des passages empruntés à un écrit chrétien postérieur, et comme il est impossible de saisir entre elles un lien organique, elles doivent avoir été tirées de leur contexte et rapprochées dans un but quelconque. La répétition solennelle du: « Jésus dit » avant chacune d'elles le montre et fait supposer à M. Harnack qu'elles ont été réunies en vue de la lecture publique.

Parmi les hypothèses de MM. Grenfell et Hunt sur leur origine, l'éminent professeur de Berlin en relève une qui lui paraît fort plausible et qu'il fait sienne à l'exclusion des autres, à savoir qu'elles seraient un extrait de l'Evangile des Egyptiens ou de Pierre, celui-là justement dont un fragment a été découvert en 1892 dans le cimetière d'Akhmîm. Cet Evangile fut utilisé en Egypte, parallèlement à l'Evangile des Hébreux ou des Douze apôtres, à un moment où nos quatre Evangiles n'avaient pas encore conquis leur autorité normative. L'un servait aux pagano-chrétiens (coptes), l'autre, qui a une grande ressemblance avec celui de Matthieu, aux chrétiens sortis du judaïsme. Nos paroles ne peuvent avoir été tirées de ce dernier, avec la tendance duquel ne cadreraient ni leur spiritualisation du sabbat, si spiritualisation il y a, ni leur christologie pneumatique.

L'histoire de l'Evangile des Egyptiens, déjà connu, cité et

considéré comme authentique par Justin Martyr, montre que sa composition remonte au moins au premier tiers du second siècle; son usage en Egypte est mentionné à plusieurs reprises à partir de l'an 160. Or le manuscrit de Behnesa paraît n'être qu'une copie, dont l'original doit avoir été beaucoup plus ancien; car, dans la formule d'introduction, le simple Ἰησοῦς est un signe de haute antiquité, et dans les citations postérieures, il est généralement remplacé par ὁ κύριος. Comme nos *logia*, le texte de cet Evangile, tantôt diffère de celui des Evangiles canoniques, tantôt s'accorde avec lui. Dans l'homélie de l'évêque romain Soter, connue sous le nom de 2e épitre de Clément, sont citées plusieurs paroles de Jésus qui en proviennent: par leur forme hébraïsante et par leur contenu, elles rappellent la tradition des synoptiques, et cependant sa christologie doit avoir été pneumatique, et même voisine du modalisme, puisque les Sabelliens de la Pentapole l'invoquaient à l'appui de leur thèse que le Père, le Fils et l'Esprit ne sont que des modes d'apparition d'un seul et même Dieu.

Bien plus, Epiphane nous apprend qu'elle n'y apparaît pas comme un produit de la pensée de l'auteur, mais sous la forme de paroles du Maître; or c'est aussi le cas dans nos sentences. D'autre part, nous savons que les Encratites d'Egypte l'employaient encore lorsqu'il n'était plus en usage dans l'Eglise, certains de ses préceptes favorisant leur tendance. Or ceux de nos *logia* où Jésus prêche le jeûne à l'égard du monde et où il dit des hommes qu'il les a tous trouvés ivres, devaient plaire à ces abstinents des premiers siècles, qui avaient renoncé à la viande et au vin en même temps qu'au mariage.

Ayant constaté qu'on trouve dans les écrits de Tatien, devenu dans les derniers temps de sa vie, vers 170, l'un des chefs de cette secte ascétique, quelques passages rappelant les versets 2, 3 et 5 de notre texte, un savant anglais très versé dans la patristique, M. H.-G. Léonard, y a même vu un fragment d'un des ouvrages perdus de cet apologiste, par exemple de son livre intitulé: *Sur la perfection chrétienne, d'après le Sauveur.* « N'oublions pas pourtant, remarque à ce propos le très compétent rédacteur de la *Semaine religieuse* de Genève, à laquelle

nous devons ce renseignement, que l'auteur du *Diatessarôn*, la première harmonie des Evangiles, distinguait profondément nos quatre Evangiles canoniques des autres écrits similaires : aurait-il aligné côte à côte des versets tirés de saint Luc et des paroles étrangères aux Evangiles canoniques ? » A cette objection peut s'ajouter ce qui a été dit plus haut de la formule d'introduction du texte de Behnesa, qui aurait été différente dans Tatien. Mais il se peut très bien, — ce qui expliquerait les analogies remarquées par M. Léonard, — que l'Evangile des Egyptiens ait inspiré cet auteur.

A la lumière des nouveaux *logia*, cet Evangile nous apparaît comme un remarquable parallèle, au point de vue théologique, de l'Evangile de Jean, sans toutefois s'être émancipé de la forme traditionnelle des synoptiques. Peut-être a-t-il été influencé par lui ; cependant, les fragments que nous en connaissions avant notre extrait, ne montrent aucune trace d'une pareille dépendance. Quant à ce dernier, il n'indique pas, au dire de M. Harnack, un rapport assez étroit entre les deux ouvrages pour faire admettre que l'un des auteurs ait eu celui de l'autre sous les yeux. De même, il est difficile d'établir si, dans ce qu'il a de commun avec eux, notre écrit repose sur les synoptiques eux-mêmes ou sur leurs sources. M. Harnack, qui s'était prononcé, dans sa chronologie de l'ancienne littérature chrétienne, pour cette dernière hypothèse, la laisse maintenant tomber. A son tour, médité par une génération avide de révélations nouvelles et dont la fantaisie, dans l'interprétation des textes, ne connaissait pas de bornes, l'Evangile dit des Egyptiens a sans doute frayé la voie aux Evangiles gnostiques à tendance panthéiste nés sur le sol égyptien et qui représentaient le Christ tantôt comme pénétrant tout de sa présence, tantôt comme apparaissant en forme d'esprit éthéré sur la scène du monde. Mais lui-même ne renferme rien d'hétérodoxe, rien non plus de grotesque ni de puéril, bien que le merveilleux s'y trouve sur une plus grande échelle que dans les documents canoniques.

Telles sont les inductions que l'on peut tirer du texte publié par MM. Grenfell et Hunt, texte dont l'importance est plus

grande qu'il ne paraît au premier abord. C'est une petite pierre de plus à l'édifice qu'élèvent, avec autant de patience que d'érudition, les théologiens qui ont entrepris l'étude de la littérature chrétienne des premiers siècles. Souhaitons que la découverte de Behnesa ne soit pas la dernière contribution des égyptologues à cette étude capitale pour l'histoire de l'Eglise et pour une saine compréhension de l'Evangile.

DU SURNATUREL

Lettre à M. le professeur Paul Chapuis.

Monsieur le professeur,

Permettez-moi de vous remercier pour votre livre *Du surnaturel*. Sa première partie surtout m'a causé un vif plaisir par la clarté avec laquelle vous y traitez *le problème philosophique*. Voilà tantôt dix ans que ce point de vue s'est imposé à moi au pied de la chaire d'un professeur de Marbourg et que les controverses sur la question m'en démontrent toujours de nouveau la justesse. Quand cela n'aurait pas suffi à me faire goûter votre ouvrage, le mouvement causé dans la Suisse allemande par les événements de Vialas m'y aurait préparé, en me montrant le désarroi dans lequel tombent les esprits les plus divers, lorsqu'ils ignorent ce que vous exposez si bien. Si donc je prends la grande hardiesse de vous présenter ici quelques réflexions suggérées par la lecture de votre livre, vous voudrez bien, j'espère, y reconnaître les remarques d'un adhérent, indépendant mais convaincu, de la tendance théologique aux progrès de laquelle vous vous employez avec tant de zèle.

En deux mots, votre ouvrage me paraît trop influencé par des préoccupations provenant de polémiques plus ou moins récentes ; il est trop dirigé contre certaines gens. Cette orientation, compréhensible du reste, me paraît affaiblir la portée de plusieurs de vos affirmations justes. Je ne m'expliquerais du moins pas autrement certaines de vos conclusions.

Dans le milieu où vous avez le bonheur de vivre, les hommes qui partagent vos idées me paraissent portés à s'exagérer la profondeur du fossé qui les sépare de ceux que, par un usage évidemment très impropre du terme, ils continuent à appeler les

orthodoxes. Vous nous le laissez plusieurs fois entendre : il n'y a, de fait, plus d'orthodoxes; il y a seulement des esprits sur lesquels l'orthodoxie conserve une influence plus ou moins grande. Or, quand un système est aussi parfaitement détraqué, est-il bien indiqué de harceler ceux qui s'y rattachent encore par quelque bout ? Je crains qu'on ne s'aliène ainsi beaucoup de gens qu'avec un peu plus de confiance et de patience on aurait bientôt avec soi. Car beaucoup sont nos amis qui ne s'en doutent pas; il suffit, pour s'en convaincre, de les comparer à nos vrais adversaires; et ils s'en douteraient peut-être si nous savions les reconnaître et les traiter comme tels.

Cette réflexion m'a été suggérée par la seconde partie de votre livre. Vous nous avez prouvé dans la première, par des arguments dont il me semble difficile de contester la force, que le miracle, au sens de vos opposants, est inconcevable, qu'il ne rentre pas dans « le champ des phénomènes perceptibles à notre structure mentale. » J'en tire, moi, cette conclusion, que personne, en fait, ne conçoit le miracle ainsi ; et qu'à part les isolés qui ont infligé à leur intelligence une torture suffisante pour se persuader qu'ils le conçoivent de cette manière et d'autres gens, dont je parlerai plus tard, tout le monde entend par ce terme de miracle autre chose. J'ouvre Littré à l'article *miracle*. La première acception indiquée est celle qu'a fixée l'école; aussi les exemples cités à l'appui sont-ils surtout empruntés aux philosophes ou aux théologiens. Lorsqu'il s'agit ensuite d'appuyer par des exemples la seconde acception du terme, celle de *chose extraordinaire*, Littré en trouve une beaucoup plus ample moisson chez les écrivains les plus divers. Cela me paraît corroborer ma conviction que pour la grande majorité des hommes, qui se moquent après tout de la métaphysique, ce terme de miracle a toujours désigné et désigne encore aujourd'hui, non pas une chose contre nature, incompréhensible, inexplicable, mais tout simplement une chose extraordinaire, incomprise, inexpliquée. Il en est de même, à mon sens, du mot *surnaturel*. Tablons donc là-dessus, nous qui voulons faire de la théologie fondée sur l'expérience ou l'observation. Ne prétendons pas monopoliser des termes de la langue pour leur faire désigner des notions contradictoires et leur dénier ensuite droit de cité dans le langage de nos contemporains. Laissons-leur donc le sens que l'esprit humain, qui constate et nomme les faits avant d'en chercher la théorie, leur a donné toujours en tout premier lieu. Employons-les dans

cette acception, puisqu'elle est à la fois conforme à la langue et à la vérité, et les théories qui nous chagrinent tant iront rejoindre les vieilles lunes avec le système qui les a engendrées, plus rapidement que si, par nos attaques, nous les retenons sur la scène et encourageons le préjugé chez nos opposants.

D'autant plus, qu'il y a au fond de l'attitude de ces derniers quelque chose de beaucoup plus respectable que le préjugé, et que nous avons à combattre d'autre part de vrais adversaires. La persistance de la vieille idée du miracle est fâcheuse assurément; mais elle l'est infiniment moins que la négation du miracle au sens vrai, ou la méconnaissance de son importance, deux choses que pareille controverse tend, j'en ai peur, à encourager chez les sots et négateurs de parti pris. Or les voici, nos vrais adversaires, dans la question en litige; ce sont ces sots, dont vous parlez quelque part, qui prennent volontiers des allures scientifiques, mais nient avec infatuation tout ce qu'ils ne comprennent pas, fût-ce même des faits constatés; sots plus amis de Platon que de la vérité et qui ne comprennent rien aux aspirations supérieures de l'âme humaine; sots bien intentionnés parfois, mais sots méchants souvent, pour lesquels la moquerie est un grand argument, et qui, si votre ouvrage leur tombe sous la main, s'autoriseront de vos attaques contre les soi-disant orthodoxes pour couvrir plus encore ceux-ci de leur mépris, et de vos attaches profondes avec ces mêmes orthodoxes pour se rengorger dans leur supériorité et vous accuser, vous et nos amis, de n'être ni chair ni poisson! Ah! s'ils n'étaient que sots!... M'objecterez-vous qu'ils sont hors du sanctuaire et que vous n'écrivez que pour des chrétiens? Bénissons Dieu, monsieur, que ces gens aient moins d'influence sur l'Eglise en notre bon pays romand qu'ailleurs; mais ne nous flattons pas de l'illusion que cet esprit-là respecte les frontières; il est partout.

Voilà, d'après mon humble conviction, d'où vient le danger. Et ce qui nous incombe ici, c'est de proclamer que le miracle, au sens vrai, le *miraculum*, le fait étonnant, extraordinaire, inexpliqué, incompris, est non seulement la cheville ouvrière de tous les progrès, le point de départ de toutes les découvertes, mais de *toutes les révélations*. Car, enfin, qu'est-ce que les conquêtes de l'esprit humain, dans les ordres les plus divers, sinon l'acceptation progressive, de la part de l'homme, de vérités que Dieu lui fait d'abord entrevoir par des faits incompris? Le miracle, — l'énigme,

le fait extraordinaire, qui n'est souvent que le fait nouveau *pour nous*, — ne remue pas l'ordre des choses, c'est entendu. *Mais il nous remue*, et c'est là l'important. Cette importance dépend de l'état d'imperfection de notre esprit, je le veux bien; mais elle n'en est pas moins absolument capitale. Voilà, me semble-t-il, ce que nous devons proclamer bien haut, pour la gloire de Dieu et de la vérité et pour l'humiliation de la créature.

Ne me dites pas, monsieur le professeur, que ce serait enfoncer une porte ouverte. Il est, certes, aussi absurde de nier le miracle ainsi compris, que de l'affirmer dans le sens orthodoxe; ces négateurs, cependant, sont légion. Il est absurde, évidemment, d'affirmer que l'univers n'a plus pour l'homme aucun mystère; cette affirmation n'en a pas moins l'oreille de la foule en plus d'un endroit; et ceux qui l'avancent, souvent sans y croire, savent ce qu'ils font, car l'homme s'arrange assez facilement des absurdités, quand elles lui mettent la bride sur le cou. Je ne suis pas étonné, au fond, que dans ces circonstances, l'ancienne idée du miracle conserve tant de partisans; ils espèrent se défendre par elle contre un ennemi dont ils ont raison de redouter la malice. Il nous faut rendre pleine justice à cet instinct, tout autrement respectable que le préjugé. Tant que nous ne l'aurons pas fait, en donnant à ce sujet à nos frères des garanties positives *dans la pratique*, nous pourrons leur démontrer cent fois qu'ils sont dans le faux : ils seront autant dans le vrai que nous.

Veuillez me permettre encore une remarque à propos de votre chapitre : *Mythe, légende et miracle*. Il me semble qu'on ne peut guère vous contester la justesse de votre théorie. Je veux bien aussi qu'il doive en être tenu compte dans l'étude des récits évangéliques. J'admets qu'elle éclaircisse et même qu'elle rende compte de tel ou tel d'entre eux. Et cependant, que peu nombreux sont ceux que vous soumettez vous-même à cette interprétation, en regard de ceux qui lui échappent ! Quand c'est là toute l'application qu'on fait à l'histoire évangélique de la théorie du mythe et de la légende, on reconnaît en fait que son importance en cette matière est bien restreinte; nous savons qu'ailleurs on ne s'arrête pas en si beau chemin. Voilà donc, de votre propre aveu, une théorie qui perd bien du terrain ! Pourquoi alors risquer de faire croire aux simples qu'elle en gagne ? J'aurais plutôt relevé le contraire. D'autant plus que votre partie principale me paraît contenir des éléments autrement importants d'une juste appréciation des récits évangéliques.

C'est entendu : la question première n'est pas de savoir si les évangiles nous rapportent des miracles, mais s'ils nous rapportent des faits, et la valeur, du témoignage est ici de première importance. Seulement cette valeur en la matière, me paraît assez constante. Si donc, sur la foi du témoignage des évangiles, j'admets l'historicité des guérisons, je ne vois pas très bien pourquoi je supposerais d'emblée un élément légendaire à la base des récits de miracles plus extraordinaires. Serait-ce que l'on constate de nos jours toujours plus de faits analogues aux guérisons du Christ, tandis que nous n'avons pas encore vu un mort revenir à la vie ou des pains multipliés? Oh! monsieur, mon esprit est trop parent du vôtre pour que vos scrupules me soient inconnus, loin de moi toute pensée de trouver votre foi trop craintive! Mais soyons prudents! Au siècle dernier, le récit de la guérison du paralytique paraissait à de bons esprits aussi inexplicable en dehors de la théorie du mythe ou de la légende que la résurrection de Lazare le paraît à beaucoup aujourd'hui. L'année dernière, un des premiers journaux de la Suisse allemande affirmait encore que les récits de guérisons de Jésus ne sont évidemment que des paraboles! De nos jours, nous avons déjà de bonnes raisons pour renvoyer de pareils ignorants à l'école. Or, qu'est-ce qui me garantit, que dans la suite des temps, dans quelques années peut-être, la négation de la résurrection de Lazare, par exemple, ou de la multiplication des pains, ne paraîtra pas aussi ridicule? « Eh quoi! jugez-vous impossible que Dieu ressuscite les morts? » Ainsi parle le bon sens aussi bien que la foi. Aucun siècle n'a plus de raisons que le nôtre d'employer avec prudence l'adjectif impossible. C'est vous qui nous le rappelez : il y a plus de choses dans l'univers que n'en rêve notre philosophie. Assurément je ne saurais admettre ce qui n'est pas démontré au même titre que ce qui l'est. Mais je ne puis davantage m'adjuger le droit de le nier, surtout au nom d'une théorie qui rend encore aujourd'hui de si mauvais services à ses partisans. Ce ne serait guère scientifique, pour ne pas parler d'autre chose.

Lorsque donc je rencontre dans les évangiles, dans l'Ancien Testament, et même dans les légendes des saints et ailleurs, un fait de la réalité duquel je ne puis, en bonne conscience, me déclarer convaincu, je n'oublie pas vos considérations si justes sur le mythe et la légende, mais, — sauf les cas évidemment controuvés, — je reste sur l'expectative. Que sais-je? Peut-être ce fait, tel quel ou dégagé de quelques superfétations plus ou moins importantes, parfois insignifiantes, apparaîtra-t-il un jour comme un

témoin d'un ensemble de phénomènes inconnus aujourd'hui. Peut-être l'homme de science et l'homme de foi béniront-ils alors Dieu, chacun à sa manière, d'avoir veillé à la conservation de ce fait dans les annales de l'humanité, et s'humilieront-ils pour elle de ce qu'elle a tant de peine à croire aux révélations du Très-Haut. Encore ici, monsieur, à mon sens, ceux qui croient tout le contenu de récits évangéliques, à moins que ce ne soit par crédulité ou simple tradition (vous savez si je déteste ces raisons-là), me paraissent guidés par un instinct beaucoup plus sûr, plus religieux, plus scientifique même, que ceux auxquels vous m'avez paru, peut-être à tort, faire des concessions que ne comportent pas vos prémisses.

Veuillez agréer, monsieur le professeur, l'assurance de ma profonde estime.

TH. RIVIER, pasteur.

Saint-Gall, 12 novembre 1897.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Dr G.-M. Grant. — Les grandes religions[1].

Le docteur Grant, actuellement recteur (*principal*) d'une université canadienne (Queen's University, à Kingston), a commencé sa carrière comme missionnaire en Chine. Il unit donc, ce qui ne laisse pas que d'être rare, l'expérience pratique des races et des religions de l'Asie à leur connaissance scientifique. J'ai eu l'occasion d'entrer en relations personnelles avec lui, en 1896, au Concile pan-presbytérien de Glasgow, et j'ai pu apprendre à apprécier sa distinction, son savoir, son esprit large et éclairé, soit dans des conversations particulières, soit dans les discussions publiques de l'assemblée. Les sentiments de considération et de confiance que m'a inspirés le Dr Grant, joints à l'estime respectueuse que je professe pour son vénérable traducteur, m'ont fait accueillir avec sympathie et intérêt le petit volume que je viens aujourd'hui introduire auprès des abonnés de la Revue. Je sens fort bien que je n'ai pas la compétence voulue pour parler *ex professo* du contenu intégral de ce livre; aussi n'entreprendrai-je point de le juger, mais seulement d'en exposer le plan et d'en indiquer les principes. Il s'agit d'un premier volume, destiné, après une brève Introduction (p. 11-28), à caractériser trois grandes religions: le mahométisme (p. 29-83), le confucianisme (p.84-144), l'hindouisme (p. 145-191). Pour chacune d'elles M. Grant commence par un exposé historique et analytique; puis, dans une division subséquente, il en

[1] *Les grandes religions*, par le Dr G.-M. Grant, traduit par C. de Faye. Genève, Eggimann; Paris, Fischbacher, 1897. Un vol. in-12, illustré, de 198 pages.

étudie la force et la faiblesse. De là six chapitres, donnant à l'ouvrage quelque chose de très symétrique.

Je ne puis à aucun degré contrôler la justesse des développements de notre auteur en ce qui concerne la religion de Confucius et celle des Brahmanes. Je puis seulement attester qu'il m'en est resté une impression de clarté, d'équité et d'objectivité. Au surplus, si l'on veut avoir un échantillon de l'esprit dans lequel le Dr Grant parle de ces diverses religions de l'humanité, rien de plus simple que de lui laisser la parole. Voici ce que nous lisons dans l'Introduction : « Toutes ces religions ont été des bénédictions pour les peuples au milieu desquels elles prirent naissance.... Point de religion (comme dit Max Muller) qui ne répète : Fais le bien, évite le mal.... Toutes ces religions.... sont des produits légitimes de cette foi à l'invisible, reconnue comme partie essentielle de la constitution de l'homme.... Le seul moyen de découvrir la manière de nous approcher d'un homme élevé dans une autre foi que la nôtre, c'est de nous mettre à sa place.... Jamais nous n'aurons de prise sur les nations non-chrétiennes que lorsque nous traiterons leurs religions avec justice et respect, et que l'amour remplacera le mépris, aujourd'hui si général, mais dont la seule excuse est une forte dose d'ignorance. » (p. 14, 15, 17, 26, 28.)

En même temps qu'elles nous montrent le point de vue auquel M. Grant se place pour examiner et juger les autres religions, ces citations nous prouvent aussi qu'il n'a point renié son ancienne vocation et que la préoccupation missionnaire l'anime encore. « Le christianisme est le prophète de Dieu auprès des nations, écrit-il. Mais comme Jonas, il a généralement joué le rôle d'anti-prophète.... Il est temps de dissiper l'illusion.... Maintenant Dieu, ayant parlé par son Fils,... ordonne à tous les hommes de se repentir et de croire.... Quand nous présenterons le Christ en esprit aux masses, nous les verrons attirées vers Lui ; mais jamais nous ne gagnerons ceux que nous haïssons ou méprisons, que nous rudoyons ou essayons de capter ! » (p. 27, 28.)

La partie du volume consacrée à l'islamisme est la seule où je me sente en mesure de vérifier et de juger les appréciations de l'auteur, et je trouve qu'il y a mis en pratique, d'une façon méritoire, les judicieux principes posés dans l'Introduction et que je viens de rappeler. Il n'a garde de reproduire les anciens clichés qui n'ont que trop longtemps fait fortune sur l'imposteur Mahomet,

l'immoralité de l'Islam avec son paradis sensuel et son fatalisme énervant. Mais cet écueil-là est peu dangereux de nos jours. On risque bien plutôt de céder à un courant tout autre, qui consiste à exalter la religion de Mahomet et son fondateur. Je ne parle pas des imaginations faciles de tel officier français de haute naissance qui, pour avoir fait campagne en Algérie ou à Tunis, croit connaître le Koran et ses disciples, ni des excentriques fantaisies du député de Pontarlier, ni même des illusions du respectable Père Hyacinthe. Je pense bien plutôt à des savants très authentiques et justement autorisés, qui, épris de Mahomet et de son œuvre, chantent volontiers les louanges de l'Islam. Je crois que le Dr Grant a sainement agi en résistant à cet engouement. Il reconnaît les succès du mahométisme, et ne les explique pas uniquement par ses défauts, mais aussi par ses réels mérites. En revanche, il n'est point sans apercevoir ses insuffisances, et en cherche avec raison la principale cause dans la conception musulmane de Dieu, conception inadéquate, qui entraîne nécessairement après elle une conception non moins imparfaite de l'homme.

Ces aperçus très incomplets suffiront pourtant à montrer la valeur de ce livre et le service que M. de Faye a rendu aux lecteurs de langue française en le traduisant pour eux. Il serait à désirer que la continuation de l'ouvrage pût à son tour être publiée. L'éditeur et le traducteur y sont tout disposés, mais il faut pour cela que le présent volume soit bien accueilli du public. Si, comme je le souhaite, la suite est destinée à paraître, je me permets d'émettre le vœu qu'elle soit un peu plus *désanglicisée* encore que la première partie, soit au point de vue du style qui s'attache avec une fidélité trop scrupuleuse à l'original, soit à l'égard de certains détails, bibliographiques et autres, qui n'ont d'intérêt et d'utilité que pour des Anglo-Saxons et qui devraient être remplacés par des données similaires appropriées aux besoins des lecteurs français. Ainsi ce qui concerne les traductions du Koran (p. 51, 52, 57) : qu'importent les mérites respectifs des versions anglaises de ce document sacré ? c'est sur leurs équivalents français qu'il faudrait fournir des renseignements.

LUCIEN GAUTIER.

PHILOSOPHIE

L'Année philosophique [1].

Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu, tel est le titre du mémoire de M. Renouvier que M. Pillon publie en tête de la septième *Année philosophique*. Sous ce titre le penseur éminent dont on ne sait s'il faut admirer davantage la fidélité invariable à ses propres principes ou la puissance de renouvellement, résume de nouveau sa philosophie en l'opposant à des doctrines déjà réfutées sans doute dans de précédents ouvrages, mais envisagées cette fois sous un biais différent ; il réussit ainsi à la présenter sous un autre aspect, et à mieux en faire saisir la portée. Défendre toujours les mêmes thèses contre les même adversaires tout en évitant les répétitions et la monotonie, n'est-ce pas faire preuve d'une profonde originalité et d'une singulière fécondité intellectuelle ?

En s'appuyant sur les principes de contradiction et de relativit M. Renouvier combattait l'année dernière les deux idées intimement unies et également courantes en philosophie du déterminisme et de l'infinitisme. Il convenait donc d'examiner à nouveau ces principes et surtout le principe de relativité, puisque c'est ce dernier qui doit servir de point d'appui au criticiste pour renverser la vieille métaphysique de l'absolu. Rappeler le fait incontestable que le kantisme contenait le germe d'une philosophie de l'absolu, montrer que Kant a lui-même, le premier, manqué au principe de relativité pour n'avoir pas mis ce principe à sa vraie place, qu'il a eu le tort grave de faire de la relation une catégorie tandis qu'elle est la forme commune de toutes les catégories, tel est le premier soin de M. Renouvier. Puis, il dresse sa propre table des catégories (qui n'est pas la reproduction pure et simple de celle des *Essais de critique générale*) et il aborde enfin de son point de vue relativiste, la critique des principaux systèmes philosophiques.

Tous ces systèmes sont, selon lui, *réalistes*, *absolutistes* ou

[1] Publié sous la direction de F. Pillon. Paris, Alcan, 1897.

relativistes. Le *réalisme* spécule sur l'existence d'êtres considérés hors de relation. *L'absolutisme* prétend connaître l'être absolu en tant qu'unité universelle ; mais le nommer c'est déjà exprimer une relation, même si avec certains mystiques on le nomme *l'innommable*. La métaphysique de l'absolu s'est présentée sous cinq formes principales : *a*) La forme de l'évolution qui ne peut résoudre la question de l'origine première. *b*) La forme de l'émanation. *c*) La forme de création avec immanence (théologie catholique). *d*) La forme de l'immanence statique et du substantialisme absolu (Giodano Bruno, Spinoza, etc). *e*) La forme de l'opposition de l'absolu et du relatif (Schopenhauer). Le *relativisme* peut revêtir aussi diverses formes : le phénoménisme empiriste aboutit aisément au scepticisme ; le phénoménisme criticiste, relativiste et aprioriste à la fois, fonde et justifie la croyance rationnelle.

Le néo-criticisme est une philosophie de combat. Aussi le mémoire, dont je voudrais parler moins brièvement, parait-il dirigé contre certains adeptes de la métaphysique renaissante. Après avoir cité un passage de Hamilton, l'auteur fait remarquer l'opportunité de cette citation au moment, où « la méthode relativiste qui s'y trouve formulée parait quelque peu oubliée des philosophes, et où plusieurs paraissent disposés à reprendre, avec d'autres mots et d'autres visées, la poursuite de l'infini et de l'absolu. » (p. 5). On voit au nom de quel principe la métaphysique ordinaire est ici condamnée. Les discusions suscitées par le néo-criticisme ont porté jusqu'ici d'une manière trop exclusive, semble-t-il, sur l'usage et l'abus du principe de contradiction. Le principe de relativité ne joue pas un moindre rôle dans la philosophie de M. Renouvier. Il y aurait donc profit à déterminer le sens et la portée de ce principe qui, bien compris, nous force en vérité à renoncer à « l'absolutisme » et au subtantialisme, mais non peut-être à devenir phénoménistes.

— Soyons reconnaissants envers M. Dauriac qui expose la méthode de M. Lachelier, ce philosophe illustre et peu connu. M. Lachelier n'a publié qu'un volume de deux cents pages à peine, mais il a exercé par son enseignement une influence profonde sur la pensée française. Ceux qui n'ont pas eu le bonheur de l'entendre à l'école normale liront avec plaisir l'exposé d'un écrivain qui pour éclairer la pensée du maître peut s'aider de ses souvenirs et de ses notes d'ancien élève. Malgré cet avantage, M. Dauriac éprouve quelque embarras à résumer un ouvrage qui n'est lui-même

qu'un résumé de la doctrine de l'auteur. Je me garderai bien, quant à moi, de résumer à mon tour en quelques lignes les huit pages dans lesquelles M. Dauriac s'efforce de faire tenir les quarante pages, où M. Lachelier a condensé sa pensée. Je me borne à une citation particulièrement intéressante pour les lecteurs de cette Revue. « Quand on fera l'histoire de la langue française et de ses acquisitions, écrit M. Dauriac, il conviendra, selon nous, d'attacher une importante capitale au premier volume de la *Philosophie de la liberté* de Ch. Secrétan. Les pages où se trouve exposée la dernière philosophie de Schelling attestent un véritable tour de force pour plier notre langue à l'expression d'idées qui naturellement lui répugnent. L'article *Psychologie et Métaphysique* (de M. Lachelier) est plus étonnant encore. A travers le français de l'illustre professeur de Lausanne on devine le familier des hardis, mais trop souvent impénétrables successeurs de Kant. Ch. Secrétan garda toujours l'empreinte de sa forte culture germanique. La langue transparente de M. Lachelier, et, dans sa force, toujours gracieusement fluide, et toujours fine en sa profondeur, témoigne d'une inaltérable piété à l'égard des maîtres de la pensée grecque. »

— Depuis qu'il a entrepris cette œuvre de longue haleine qu'il intitule *l'Evolution de l'idéalisme*, M. Pillon a singulièrement modifié les idées courantes en histoire de la philosophie. Il n'a touché presque à aucune partie de ce vaste sujet sans la renouveler. Ainsi, Pierre Bayle passe généralement pour un esprit hardi et un précurseur de la critique religieuse de notre siècle. Mais quelle influence exerça-t-il sur la philosophie de son époque? Les critiques français, qui ont pourtant la réputation d'être les gardiens jaloux des gloires nationales, ne l'ont guère recherché jusqu'à maintenant, et l'on croirait à les entendre que le sceptique Bayle fut aussi peu philosophe que Voltaire. Dans son Histoire de la philosophie européenne, Weber lui fait une petite place à côté de Huet, évêque d'Avranches. M. Pillon le place à côté de Malebranche et l'on sait quel rang éminent l'historien de l'idéalisme assigne à l'auteur de la *Recherche de la Vérité* et des *Entretiens métaphysiques*.

Bayle est en effet idéaliste à peu près au même degré que Malebranche. Sa critique du dualisme d'Anaxagore, qui est en même temps une critique anticipée du dualisme de Voltaire, se fonde sur des conceptions cartésiennes et malebranchistes. Il est absurde selon lui d'invoquer la maxime *ex nihilo nihil* en faveur de

la thèse de l'éternité de la matière et de l'oublier aussitôt pour rendre compte de l'origine de l'ordre et du mouvement matériels; si *ex nihilo nihil*, l'organisation de l'univers est aussi inconcevable, que sa création ; pour mieux dire, l'organisation est une véritable création; faire sortir le mouvement du repos et l'ordre du chaos, c'est faire sortir quelque chose de rien et le Dieu architecte se confond avec le Dieu créateur. Plus remarquable encore est la critique de l'atomisme et du matérialisme. Un assemblage d'atomes purement matériels ne saurait expliquer le sentiment et la pensée. Il aurait donc fallu conférer à l'atome des propriétés psychiques, ce qui n'est pas plus malaisé que de lui attribuer, comme on a coutume de faire, des vertus motrices. Ainsi, Bayle, le premier, propose d'animer l'atome, préludant aux hypothèses hardies de Maupertuis et de Haeckel. Il se garde seulement de commettre l'erreur ordinaire des atomistes qui font de la pensée une propriété de la matière. Imprégné de cartésianisme, assuré de l'absolue incompatibilité de l'étendue et de la pensée, il *anime* réellement l'atome, c'est-à-dire qu'il lui donne une âme et qu'il le spiritualise. Son seul tort fut de le concevoir comme étendu et spirituel à la fois. Mais l'atome dépouillé de toute étendue réelle, c'est la monade, et Bayle n'a pas accompli l'œuvre de Leibnitz.

Bayle a-t-il eu des précurseurs dans l'antiquité ? Il attribue lui-même à Démocrite une conception quelque peu analogue à la sienne. Mais, comme le montre avec beaucoup de précision M. Pillon, l'atomisme de Démocrite est absolument matérialiste. Les anciens n'ont évidemment pas songé à spiritualiser l'atome. Ce qui me parait étrange, même après lecture du mémoire de M. Pillon, c'est que Bayle se réclame de Démocrite et juge beaucoup plus sévèrement Epicure. Il va même jusqu'à accuser ce dernier d'avoir « gâté le système en écartant la doctrine de Démocrite touchant l'âme des atomes. » Je sais bien que selon Epicure l'âme n'est qu'un accident de la matière, mais n'est-ce pas lui qui introduit dans l'atome le *clinamen*, et si le *clinamen* est le hasard n'est-il pas aussi une première ébauche de libre arbitre ? Pourquoi, dès lors, ne pas voir dans le système d'Epicure une première modification de l'atomisme dans le sens des théories modernes ? Et quand bien même le *clinamen* n'aurait primitivement rien de commun avec une propriété psychique, n'était-il pas propre à suggérer, mieux que les images de Démocrite, la théorie dont Bayle eût pu en tout cas revendiquer légitimement la priorité ?

M. Pillon traitera sans doute l'année prochaine de la critique du monisme panthéiste et du monisme théiste. Ses lecteurs attendent avec une vive curiosité la suite de ce beau travail.

E. Murisier.

E. Récéjac. — Essai sur les fondements de la connaissance mystique. 1 vol. in-8°. Paris, Alcan, 1897. (5 fr.)

Le but que poursuit M. Récéjac dans le présent ouvrage est le suivant : « Si le mysticisme est une expérience distincte de celle qu'on entend par le mot « connaissance, » il y a lieu de rechercher s'il introduit quelque chose de nouveau dans la conscience et par quelle voie. » D'où la division suivante : l'absolu, les symboles, le cœur.

I. *L'absolu.* Etudiant les divers systèmes philosophiques (empirisme et déterminisme, positivisme, criticisme et rationalisme) au point de vue de l'absolu, M. Récéjac montre que le concept de l'acte, dont ces systèmes ne peuvent expliquer l'essence, implique celui de l'absolu, et ouvre ainsi une porte aux expériences de la « conscience mystique. » Cette conscience, qu'il faut distinguer de ce que l'on appelle communément le mysticisme, est un état psychologique dans lequel l'âme s'unit à Dieu ou plutôt à l'absolu, sous l'angle moral du bien. Puisqu'il échappe à l'entendement, c'est la seule communion possible avec l'absolu, qui dans le bien se montre à la fois identique et excessif au moi. Trop subjectives pour être analysées, les expériences mystiques, quoique réelles, échappent aux investigations de la science. En résumé, « le mysticisme est la tendance à se rapprocher de l'absolu moralement et par voie de symboles. »

II. *Les symboles.* Ils se forment grâce à l'activité connue sous le nom d'inspiration. Cette dernière n'est pas un fait surnaturel et extérieur à la raison, mais, déterminée par des besoins moraux, elle « consiste exactement dans l'accroissement proportionnel du pouvoir imaginatif et de la raison. » L'identité de la raison humaine et du Verbe divin permet seule, du reste, d'expliquer l'incarnation du Christ, surtout si l'on fait de la raison le fondement de la personnalité. Quant au symbole mystique lui-même, il peut être défini comme un essai de synthèse entre le moi et le non-moi par « un effort pour concevoir l'absolu dans une représentation adéquate, non à l'absolu, qui est inconnaissable, mais à notre propre

conscience » (dans sa plus haute expression). Inutile de dire que cette prétention est excessive, et que l'intuition mystique, tout en percevant le fait de liberté et par là l'absolu, aurait tort d'objectiver et d'imposer à autrui des symboles tout personnels, et qui ont leur source dans le cœur.

III. *Le cœur*. Sans être opposé à la raison, le cœur ou « liberté conçue comme puissance de désintéressement » dépasse en énergie la dialectique et nous introduit dans l'absolu. Cette thèse donne lieu à divers développements dialectiques, par lesquels M. Récéjac cherche à concilier au point de vue mystique les diverses antinomies de la religion et de la morale (surtout kantienne), du déterminisme et de la liberté; vient ensuite une analyse des principaux sentiments moraux (courage, honneur, etc.). Le tout se termine par une étude dialectique, puis appliquée à la société, du rôle moral des symboles.

En somme, ce livre est plein d'aperçus ingénieux et même originaux ; mais ils demanderaient à être mieux coordonnés. Ce qui y manque surtout, nous semble-t-il, c'est une définition exacte des termes philosophiques, qui sont employés dans une acception tantôt restreinte, tantôt plus étendue. La raison, par exemple, souvent synonyme d'entendement, prend dans d'autres passages un sens tout général, ou celui mal défini de « personne. » Qu'entendre par l'absolu, objet de la foi mystique, que remplacent indifféremment les mots de Dieu ou de bien, et qui paraît avoir une réalité objective, bien qu'il soit défini dans un sens subjectif? Cette oscillation de la pensée provient sans doute du subjectivisme excessif auquel aboutit M. Récéjac, position sûre, il est vrai, à l'égard de la critique, mais insuffisante, lorsque cet auteur cherche à donner à l'homme une foi, qui pour être viable doit avoir un autre fondement que le sujet. Ce que l'on ne saurait en tout cas méconnaître, c'est le souffle moral et généreux qui règne d'un bout à l'autre de l'ouvrage.

ARNOLD REYMOND.

GABRIEL SÉAILLES. — ESSAI SUR LE GÉNIE DANS L'ART [1].

Nous avons si rarement dans cette revue l'occasion de parler d'esthétique et de philosophie ou de psychologie de l'art, que nous nous faisons un plaisir aujourd'hui de signaler à ses lecteurs le beau livre que M. Séailles vient de nous donner, et qui est intitulé : *Essai sur le Génie dans l'Art*.

[1] Paris, Alcan, 1897.

M. Séailles jouit d'une solide réputation de philosophe et de psychologue. Il nous avait présenté déjà de fortes études sur Ernest Renan et Léonard de Vinci. S'adonnant toujours davantage aux problèmes de l'esthétique, qui lui sont chers, il a développé, dans son récent ouvrage, sa conception du génie, et essayé de nous faire comprendre le mystère du mécanisme cérébral de l'artiste.

On se souvient des fameuses théories de l'école anthropologique italienne, des allégations pessimistes de Cesare Lombroso, ou encore du gros livre dans lequel le Dr Max Nordau déplore la dégénérescence mentale de nos artistes et littérateurs contemporains. Tout cela est fortement battu en brèche aujourd'hui, et il n'y a pas que les philosophes qui attaquent ces morbides hypothèses ; les savants mêmes s'en sont mêlés. (Cf. l'introduction au 1er vol. de l'*Enquête médico-psychologique* entreprise par le Dr Ed. Toulouse, lequel se propose de rechercher et d'approfondir les rapports de la capacité intellectuelle avec la névropathie.) Il faudra revenir des théories du célèbre anthropologiste italien et se résoudre, — avec quel soulagement ! — à ne pas voir dans les hommes de génie des détraqués et des fous, d'une espèce assez voisine des criminels et des tarés.

Non, le génie n'a rien de monstrueux ou d'anormal. Il n'y a pas une différence de nature entre l'esprit d'un tapissier et celui d'un grand peintre, mais seulement une différence dans leur développement respectif, dans la vivacité de l'imagination, dans la profondeur de la sensibilité et de la mémoire, et surtout dans la puissance de création intellectuelle. M. Séailles pose le problème autrement qu'on ne l'avait posé avant lui, et il ramène à des lois très naturelles les conditions de la production artistique :

« Une loi fondamentale, qui rattache la pensée à la vie : la tendance à organiser, à ramener le divers à l'un, et à varier l'unité en groupant autour d'elle les éléments qu'elle peut ordonner ; la renaissance de la sensation dans l'image ; le rapport intime de l'image au mouvement qui la réalise : il ne faut rien de plus pour expliquer le génie. L'art est la conséquence nécessaire de la vie des images dans l'esprit[1].

Sans doute les sens de l'artiste seront d'une finesse et d'une délicatesse plus ténue que ceux d'un simple profane ; sa sensibilité plus grande et son imagination plus vive, quoique encore ces deux dernières « facultés » ne soient pas la « source du génie, »

[1] Voir introduction, p. X.

mais seulement ses *conditions essentielles*. On lui supposera en outre une plus grande facilité à ressusciter les sensations éprouvées, les images qui se sont formées dans son cerveau, à associer les idées qui y ont germé et qui, à l'heure de l'inspiration, viendront d'elles-mêmes se polariser autour de l'idée centrale et maîtresse. Tout cela est de la psychologie élémentaire, et M. Séailles n'y insiste pas.

Le génie est un phénomène aussi naturel que l'éclosion des fleurs ou le chant des sources. C'est de la *vie* concentrée, ramassée dans un cerveau plus puissant et mieux organisé. Le cerveau de l'artiste est un microcosme plus ou moins *personnel*, où la nature se retrouve et se transforme, où elle continue à vivre. Le génie, c'est encore la vie féconde de l'esprit qui s'élance d'un effort spontané et irrésistible vers la beauté, vers l'harmonie, qui est le but suprême de l'être, c'est « la vie même, l'accord spontané de tous les phénomènes intimes, sentiments, images, idées, mouvements. »

Il ne faut donc pas considérer l'art comme une simple *imitation* de la nature ; le beau n'est pas dans le monde qui nous entoure, il est dans l'esprit lui-même. L'art n'est pas non plus une simple *création*, au sens absolu du terme : le peintre ou le poète ont en réserve dans leur cerveau une masse énorme de sensations, d'images et de sentiments pris au trésor commun, auquel eux aussi s'alimentent. L'élaboration de ces matériaux divers se fait inconsciemment. La pensée elle-même n'est qu'un degré de vie supérieur, et le passage de la matière à la spiritualité, de l'objet à la conception esthétique de cet objet, c'est l'*image*. « La vie intérieure des images permet la création de ce monde tout spirituel, où, la matière même étant idéale, l'esprit est tout-puissant. »

Le « germe de l'art » étant là, M. G. Séailles a consacré à l'étude des images, à leur organisation, à leurs rapports avec le mouvement, trois gros chapitres profonds et subtils, qui pourraient faire à eux seuls la matière d'une substantielle monographie de psychologie générale. Cependant, vu l'extrême importance de l'*imagination* dans l'élaboration de l'œuvre d'art, nous ne pouvons vraiment pas reprocher à l'auteur d'y avoir si longuement insisté. Il faudrait le louer plutôt de nous avoir donné de l'art et du génie une conception à la fois si simple et si large, et de nous avoir fait sentir, dans un style si noble et si chaleureux, toute la beauté éparse qu'il y au fond de la vie.

ROBERT FATH.

REVUES

Revue Néo-scolastique

1897, Février.

M. La Tour : L'admiration. — *H. Hallez :* La vue et les couleurs. — *D. Nys :* La notion du temps d'après saint Thomas d'Aquin. — *M. De Baets :* Une question touchant le droit de punir. — *D. Mercier :* Discussion de la théorie des trois vérités primitives. — *J. Forget :* Mgr d'Hulst philosophe. — *J.-F. Heymans :* Emile du Bois-Reymond. — Programme des cours de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. — Comptes rendus.

Mai.

S. Deploige : Saint Thomas et la question juive. — *G. de Craene :* La formation de nos connaissances. — *C. van Overbergh :* Le socialisme scientifique d'après le manifeste communiste. (Suite et fin.) — *D. Mercier :* Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel. — *A. W. :* La valeur esthétique de la « section dorée. » — Notes philosophiques. — Comptes rendus.

Août.

D. Nys : La notion de temps d'après saint Thomas. (Suite.) — *H. Hallez :* La vue et les couleurs. (Fin.) — *A. Thiéry :* La vue et les couleurs. Observations en réponse à M. Hallez. — *E. Pasquier :* Sur les hypothèses cosmogoniques. — *L. de Lantsheere :* L'évolution moderne du droit naturel. — *A. Thiéry :* Notes psychologiques. — Bulletins bibliographiques.

Novembre.

H. Lebrun : Les nucléoles nucléiniens. Les plus récents progrès de la biologie cellulaire. — *M. P. de Munnynck :* La section de philosophie au Congrès de Fribourg. — *E. Pasquier :* Les hypothèses cosmogoniques. (Suite.) — *D. Nys :* La notion de temps d'après saint Thomas. (Fin.) — : *M. de Wulf :* Quelques formes contemporaines du panthéisme. — *D. Mercier :* La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. III. — *Le même :* Les suggestions criminelles. (Congrès neurologique de Bruxelles.) —

E. Crahay : L'organisme social au congrès de l'Institut international de sociologie. — Notes philosophiques. — Programme de l'Institut supérieur de philosophie.— Table alphabétique des auteurs cités dans le tome IV (1897). — Table des matières pour l'année 1897.

The american Journal of Theology

1897, janvier.

Al. Balmain Bruce (Glasgow) : Agnosticisme théologique. — *Casp. René Gregory* (Leipzig) : Bernhard Weiss et le Nouveau Testament. — *Ch. A. Briggs* (New-York) : Le but de la théologie et sa place à l'Université.— *Allan Menzies* (St Andrews, Ecosse) : Histoire naturelle des Livres saints. Quelques suggestions pour une préface à l'Histoire du Canon. — *W. Sanday* (Oxford) : Vie et lettres de F.-J.-A. Hort.— *Aug. H. Strong* (Rochester, N. Y.) : Tendances récentes de la pensée théologique.—*Will. Hayes Ward* (New-York) : Notes critiques sur Hab. III, 10, 11, 15.— *Will. R. Harper* (Chicago) : Suggestions concernant le texte original et la structure de Am. I, 3 à II, 5. — *Arth. C. Mc Giffert* (New-York) : Le séjour de Pierre à Rome. — *E. P. Gould* (Philadelphie) : L'usage de δικαιοῦν chez saint Paul.

Avril.

Will. A. P. Martin (Pékin) : Philosophie spéculative des Chinois. — *A. M. Fairbairn* (Oxford) : L'apologétique au XVIIIe siècle.— *Sam. Ives Curtiss* (Chicago) : Le style comme critère servant à déterminer les auteurs des documents de l'Ancien Testament. — *Bernh. Weiss* (Berlin) : Etat actuel des recherches concernant l'authenticité des épitres pauliniennes. — *J. H. Barrows* (Chicago) : Le christianisme est-il propre à devenir la religion universelle ? — *Fred. C. Conybeare* (Oxford) : Le Protévangile de Jaques. Edité d'après un manuscrit arménien de la bibliothèque des Mékhitaristes de Venise. — *Will. Arn. Stevens :* (Rochester, N.-Y) : Note critique sur le sens juridique de δικαιοσύνη. — *S. C. Mitchell* (Richmond, Va.) : Critique du récit de Schaff concernant Servet. — *Lyman Abbott* (Brooklyn) : La nécessité d'une nouvelle théologie.

Juillet.

Ch. M. Mead (Hartford, Conn.) : La paternité de Dieu.— *James Drummond* (Oxford) : Le quatrième évangile et les Quartodécimains. — *James Fréd. Mc Curdy* (Toronto, Can.) : L'évolution morale de l'Ancien Testament.— *George H. Gilbert* (Chicago) : Le but de la doctrine paulinienne de la grâce. — *Frank Hugh Foster* (Oakland, Cal.) : Histoire de la théologie puritaine de la

Nouvelle-Angletere, de 1620 à 1720. — *Frants Buhl* (Leipzig) : Quelques remarques sur les institutions sociales des Israélites. — *Arth. Fairbanks* (New Haven, Conn.) : La conception de la vie future dans Homère.— *James-Hardy Ropes* (Bangor, Maine) : Les « agrapha. » — *Hope W. Hogg* (Oxford) : « L'Ecclésiastique » hébreu.

Octobre.

Conybeare (Oxford) : L'origine de la Peshittâ du Nouveau Testament, illustrée par les versions arménienne et grégorienne. — *H. G. Mitchell* (Boston) : La chute et ses conséquences, selon la Genèse, chap. 3. — *James Stevenson Riggs* (Auburn, N.-Y.) : Alexandrie et le Nouveau Testament. — *Egberth C. Smyth* (Andover, Mass.) « L'idéalisme » de Jonathan Edwards eu égard spécialement à son essai « Of Being » et aux écrits qui ne se trouvent pas dans la collection de ses œuvres. — *D. B. Purinton* (Granville, Ohio) : La morale de l'Etat.

Chaque livraison renferme en outre un bulletin de la plus récente littérature théologique, une analyse d'articles publiés dans d'autres périodiques, anglais, allemands, français, et une très riche « bibliographie » dressée par *W. Muss-Arnolt*. En fait d'ouvrages français dont il a été rendu compte, nous mentionnerons la Dogmatique chrétienne de M. Bovon, l'Esquisse d'une philosophie de l'histoire de M. Sabatier, et les articles sur la Notion biblique de la descente de Christ aux enfers, publiés dans cette Revue-ci par M. Bruston. — Nous rappelons que l'*American Journal* paraît sous la direction de la Faculté théologique de l'Université de Chicago, au prix de 3 dollars par an; un numéro séparément se vend 75 cents (3 fr. 75).

Zeitschrift für theologie und kirche

Quatrième livraison.

Schwartzkopff : La croyance de Jésus au diable et aux démons. — *Häring :* La résurrection de Jésus fait-elle partie du fondement de la foi ? Amica exegesis au sujet de l'écrit du Dr Reischlé sur « la controverse concernant la fondation de la foi sur le Christ historique. » — *Gottchick :* Propter Christum. Contribution à l'intelligence de la doctrine de Luther sur la réconciliation.

Cinquième livraison.

Häring : Discours prononcé à l'aula de l'Université de Tubingue pour le quatrième centenaire de la naissance de Mélanchthon. — *Gottschick :* Paulinisme et réformation.

Sixième livraison.

Niebergall : La nécessité, pour le salut, de la mort de Jésus-Christ sur la croix. — *Schian :* L'influence de l'individualité sur la foi.

LA THÉOLOGIE EXPÉRIMENTALE

ET

L'INTRODUCTION A LA DOGMATIQUE DE M. P. LOBSTEIN [1]

PAR

H. APPIA

Nous nous éloignons toujours davantage du temps où la théologie et, particulièrement, la dogmatique se posait en science universelle et prétendait décider souverainement non seulement de ce qui est, mais de ce qui peut être, opposant l'autorité de ses décrets aux faits nouveaux que les recherches scientifiques pouvaient mettre en lumière. Plus modestes et plus scrupuleux dans leurs affirmations, les théologiens formés à l'école de la méthode scientifique moderne ne se contentent plus d'ordonner systématiquement des connaissances ou des idées empruntées aux sources les plus différentes, sciences naturelles, raison théorique, tradition, Ecriture sainte. Ils sentent le besoin de distinguer nettement ces sources et leur valeur relative, d'établir entre elles une sorte de hiérarchie, de délimiter soigneusement les domaines dans lesquelles chaque autorité est compétente. C'est dire que les questions de méthode prennent une importance croissante et qu'une *Introduction à la dogmatique* est tout autre chose qu'une simple préface. Celle de M. P. Lobstein a attiré une attention bien méritée par un ensemble de qualités qu'on ne trouve pas souvent réunies. Je ne m'arrêterai pas à louer l'auteur, qui n'en a pas besoin ; les lec-

[1] Travail présenté à la Société de théologie de Genève le 22 décembre 1897.

teurs de cette *Revue* savent assez à quel point il sait unir l'érudition allemande à la clarté, à la précision françaises. Aussi bien ne s'agit-il pas ici d'une critique complète de l'ouvrage en question, mais seulement d'une série de réflexions provoquées par sa lecture. M. Lobstein dit lui-même (p. 8) : « Mon désir serait de fournir aux jeunes théologiens des indications utiles et surtout leur donner le moyen de contrôler mes recherches et, au besoin, de rectifier mes résultats et ma méthode. Le plus vif plaisir d'un esprit qui travaille, a dit un de nos critiques, consiste dans la pensée du travail que les autres feront plus tard. » De fait, son livre constitue un précieux instrument de travail, et nous a laissé l'impression qu'on peut s'accorder, d'une manière générale, avec son auteur sur les questions de méthode sans pourtant arriver nécessairement, dans l'application, aux mêmes résultats que lui.

Nous croyons avec lui que la dogmatique protestante, pour faire un travail vraiment scientifique, doit s'affranchir, d'une part, de la méthode purement spéculative qui la rend solidaire de la philosophie d'une époque donnée, d'autre part, de la méthode étroitement biblique qui traite l'Ecriture sainte comme un code doctrinal infaillible, dont les décisions et les enseignements auraient toujours pour nous force de loi. Tant que la théorie de la théopneustie ou de l'inspiration littérale de la Bible a été dominante, la tâche du dogmaticien était en effet bien simple. Il n'avait qu'à recueillir tous les passages bibliques relatifs à un sujet donné, les comparer, les classer, les harmoniser, en partant de l'idée à priori qu'ils ne pouvaient pas se contredire, enfin formuler le résultat et le défendre contre les objections de la raison humaine. Cette théorie est aujourd'hui presque universellement abandonnée. Un nombre toujours croissant de théologiens évangéliques reconnaît dans la Bible, non un répertoire d'oracles infaillibles, mais *le document de l'histoire de la révélation*. Reconnaître cela, c'est s'obliger à distinguer entre les phases de cette histoire et à chercher l'expression la plus parfaite de la révélation à son point culminant, en Jésus-Christ. L'autorité de Jésus-Christ et celle de ses premiers témoins en tant que solidaire de la sienne, remplace l'au-

torité du livre, de la lettre. Et qu'on ne nous dise pas : « Vous commettez un cercle vicieux : car vous ne connaissez Jésus-Christ et ses premiers témoins que par le moyen du livre. Si vous commencez par récuser l'autorité de ce dernier, comment, sans lui, arriverez-vous à connaître le Révélateur, le Rédempteur? » Cette objection qui, au premier abord, paraît avoir une grande force, en a, en réalité, fort peu. Elle confond deux autorités différentes, celle d'un recueil inspiré qui serait considéré comme parole infaillible de Dieu, et celle d'un document digne de foi qui nous fait connaître un personnage ou des faits appartenant à une époque éloignée. Or, nous prétendons que la Bible, lue par un homme sans préjugés, ni dogmatiques, ni antidogmatiques (qui ne la considérerait provisoirement que comme un livre humain), suffit à l'amener à Jésus-Christ, à lui faire connaître cette personnalité unique et à le placer devant l'alternative de la foi et de l'incrédulité. Dans la mesure où ce lecteur aura été préparé intérieurement à cette rencontre par l'expérience normale de l'obligation de conscience et par l'expérience anormale, mais hélas! non moins universelle, du péché, c'est-à-dire d'une contradiction entre ce qu'il *est* et ce qu'il *devrait être*, il reconnaîtra en Jésus-Christ un révélateur, puis, à mesure qu'il se confiera davantage en lui, son Rédempteur, enfin, comme l'apôtre Thomas, « son Seigneur et son Dieu. » Voilà la preuve expérimentale, preuve qui, évidemment, n'a toute sa valeur que pour celui qui a fait l'expérience dont nous parlons, mais sans laquelle il est inutile de vouloir édifier une dogmatique. Celui qui est arrivé à cette foi personnelle en Jésus-Christ lira alors la Bible avec d'autres yeux et y sentira ce je ne sais quoi d'unique, de divin qu'on a désigné par le mot d'inspiration. Suivre la marche inverse, vouloir appuyer la dogmatique sur l'autorité de la Bible et l'autorité de la Bible sur son inspiration, c'est commettre, selon nous, une grave erreur.

C'est dire que nous sommes d'accord avec M. Lobstein quand il demande qu'on adopte une méthode régressive, à la fois expérimentale et historique, qui parte du plus connu pour remonter au moins connu. Cette méthode ne permettra sans

doute pas d'édifier des systèmes d'une aussi belle ordonnance que ceux qu'on a construits autrefois en partant d'un à priori métaphysique, mais elle est plus scientifique et permet d'atteindre des résultats permanents qui ne sont pas nécessairement remis en question chaque fois que la philosophie du jour change. Des faits restent toujours des faits. Le savant qui les a reconnus, décrits, mis en corrélation les uns avec les autres a fait une œuvre durable, il a posé des pierres sur lesquelles d'autres, venant après lui, pourront s'élever plus haut sans avoir besoin de tout démolir afin de changer le plan même d'un édifice trop arbitrairement tracé.

En parlant de *méthode expérimentale*, veut-on accorder par là à chacun le droit de rejeter, comme non existant, ce qui ne cadre pas avec son expérience personnelle? Certaines critiques adressées à la nouvelle théologie semblent partir de cette idée. Il est bon qu'on sache que M. Lobstein répudie énergiquement ce point de vue. Il critique (p. 72 à 78) le subjectivisme outré de Schleiermacher et de ses disciples, et n'a pas de peine à démontrer que « les théoriciens de l'expérience personnelle essayent de prendre pied sur un sol qui n'est ni assez large ni assez ferme pour porter le poids d'une construction dogmatique. » Plus loin il s'exprime de la manière suivante : « Notre expérience personnelle n'est pas seulement trop étroite et trop incomplète pour servir de source à la science dogmatique, elle est sujette à trop de méprises, elle est trop faible, trop intermittente, trop entachée d'erreurs et de péchés pour qu'il nous soit possible de puiser dans notre conscience de chrétien la matière première de notre travail de théologien. Il suffit, pour s'en convaincre, de serrer les questions de plus près et de descendre à quelques exemples particuliers et à quelques applications concrètes. Quoi! en développant la notion chrétienne de Dieu, le dogmaticien mesurerait la réalité de l'amour divin à l'intensité du sentiment qu'il en éprouve! En traitant de la justification, il prendrait son centre de gravité dans le fait de sa foi subjective! En parlant de la vie nouvelle, il ferait reposer les assises de la doctrine chrétienne, sur les phénomènes qu'il découvrirait en lui-même! Mais ne sait-il donc pas, n'a-

t-il jamais senti que cette certitude intime, qui doit porter le poids d'une construction doctrinale, traverse parfois de redoutables éclipses? Sa vie intérieure ne connaît-elle pas la sécheresse et le vide, les luttes et les doutes, les fluctuations douloureuses et débilitantes, les humiliations amères de la défaite et des chutes? Ce sont là aussi des expériences, dont le chrétien le plus vivant atteste la poignante réalité et qui le font soupirer après une certitude fondée ailleurs que sur le sol mouvant de nos sentiments, de nos pensées et de nos efforts. Si le chrétien condamné par son cœur en appelle à Dieu qui est plus grand que son cœur, si dans le trouble de son âme il a recours à l'immuable fidélité de Celui en qui il n'y a aucune ombre de changement, s'il est heureux de détourner son regard de ses œuvres toujours imparfaites et de sa foi toujours insuffisante pour l'attacher sur un Sauveur qui reste le même hier, aujourd'hui, éternellement, comment le théologien oserait-il s'aventurer sur une autre voie? Ne doit-il pas chercher, lui aussi, pour garantir la solidité de son système, le roc dont le fidèle a besoin pour assurer la fermeté de sa foi? »

On ne saurait mieux dire et il y a là, me semble-t-il, de quoi satisfaire les adversaires du subjectivisme. Reste à savoir quel est le roc que M. Lobstein nous offre pour y prendre place. C'est ici que nous sommes obligé de nous séparer de lui ou du moins de trouver son exposé insuffisant. Selon lui, la question de la source de la dogmatique revient à celle de la source de la foi. Quelle est donc cette source vive d'où procède la foi du chrétien protestant? « La réponse ne saurait être douteuse, continue l'auteur. C'est l'Evangile, c'est-à-dire la révélation de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, l'Evangile qui, par sa puissance rédemptrice et sanctifiante, réveille dans l'âme altérée de pardon et de justice la confiance en l'éternelle miséricorde, la certitude du pardon et de l'adoption divine, la force victorieuse du péché et du monde. Tel est l'objet unique de la foi chrétienne, tel en est le principe souverain et permanent. » Cette réponse nous conduit bien, en effet, au centre, au point culminant de la révélation. Mais M. Lobstein continue un peu plus loin : « La foi dont le dogmaticien doit développer et ana-

lyser les affirmations existe à l'état d'expérience religieuse dans le membre vivant de la communauté chrétienne, partant *elle n'est l'objet et la source de la dogmatique que dans la mesure où elle s'identifie avec le contenu divin de la révélation évangélique.* Il s'ensuit que, bien comprises et ramenées à leur signification pleine et complète, les deux thèses, « la source de » la dogmatique, c'est la foi, » et « la source de la dogmatique, » c'est l'Evangile, » loin de s'exclure ou de se contredire, s'appellent et se conditionnent. » Ici j'avoue que je ne comprends plus bien. Est-ce que le roc et la foi qui devait s'y appuyer sont une seule et même chose? Et pourtant on nous disait tout à l'heure avec raison, et notre expérience nous le dit également, que notre foi est souvent faible et vacillante et plus semblable à une vague qui monte et descend qu'à un rocher ferme et inébranlable! Il ne suffit pas de nier l'existence d'une contradition pour la faire disparaître; or, il me semble voir là une contradiction positive qui ressort plus clairement encore si l'on rapproche cette phrase de la page 79 : « La tâche du dogmaticien consiste à analyser la foi de l'Eglise, à en épanouir le contenu, à enchaîner les affirmations; *il n'a rien à y ajouter, il n'a rien à en retrancher.* » Et cette autre de la page 80 : « Cette expérience n'est religieuse et chrétienne, partant elle n'est l'objet et la source de la dogmatique, que *dans la mesure où elle s'identifie avec le contenu divin* de la révélation évangélique. » Il y a eu des époques de l'histoire où en analysant la foi de l'Eglise « sans y rien ajouter, sans en rien retrancher, » on en aurait tiré une dogmatique fort différente de ce que M. Lobstein considère comme le contenu divin de la révélation évangélique. Par conséquent, le contenu divin de la révélation évangélique et le contenu actuel de l'expérience de l'Eglise ne se recouvrent pas parfaitement, et ne doivent pas être identifiés. Il y a là deux éléments qu'il ne sert de rien de confondre et notre auteur aurait mieux fait droit à cette distinction s'il avait accordé plus d'attention au rôle que joue le témoignage dans la formation de nos connaissances et de nos convictions. Il se défend dans une note de méconnaître ce rôle et cite le bel ouvrage de M. E. Naville sur *Le témoignage du Christ et l'unité du monde*

chrétien. Mais c'est trop peu pour un sujet aussi important.

Lorsqu'on parle de science expérimentale, on devrait faire droit à ce point capital, c'est que nous devons au témoignage d'autrui l'immense majorité de nos connaissances. Il deviendrait impossible d'acquérir même une seule des sciences naturelles si l'on ne voulait admetttre que ce qu'on a expérimenté soi-même, ou seulement contrôler toutes les expériences faites par les autres. On admet, je le veux bien, que ces expériences sont incessamment renouvelables et que si l'on avait été à la place de celui qui les a faites, on aurait vu et entendu comme lui. Mais on n'est pas toujours à même de se placer dans des conditions identiques; il faut souvent pour cela des laboratoires ou des instruments qu'on ne possède pas. On est donc obligé de s'en rapporter aux témoignages qui nous paraissent les plus dignes de foi. On cite M. un tel, « qui fait autorité dans la matière, » sans encourir le reproche de superstition ou d'abdication intellectuelle. Toute autre manière d'agir serait taxée de déraisonnable par ceux-là même qui insistent le plus sur le devoir d'être exact et de ne rien avancer sans preuves.

Il y a donc dans nos connaissances, dites expérimentales, deux éléments, l'un qui nous vient de notre propre expérience, l'autre de l'expérience d'autrui qui n'est pas toujours renouvelable par nous. Pourquoi donc s'étonnerait-on de retrouver ce double élément dans le domaine de la connaissance religieuse et morale? Pourquoi vouloir à toute force supprimer l'un au profit de l'autre ou les identifier en dépit des faits? « *Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru,* » dit Jésus, distinguant ainsi nettement et opposant l'un à l'autre la *vue* ou l'expérience (qui est une espèce de vue) et la *foi* qui, sur un témoignage digne de foi, accorde sa confiance au témoin. « *Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu,* » dit autre part le même Jésus, posant ainsi la foi comme condition de l'expérience et comme destinée à se changer progressivement en vue. Il y a aujourd'hui parmi les théologiens progressifs une tendance assez générale, soit à supprimer la révélation objective (ce que ne fait pas M. Lobstein), soit à en exclure tout élément intellectuel pour la réduire à n'être qu'une simple manifestation de vie. « Le point capital, où l'action de

l'Esprit de Dieu est vraiment nécessaire, écrit M. Auguste Sabatier, c'est de nous faire faire une expérience nouvelle, de poser en nous un commencement de vie. Nous sommes morts dans nos fautes et dans nos péchés. On ne nous aide pas en nous donnant une idée abstraite de plus, mais en nous ressuscitant. Modifiez d'abord ma vie intérieure, mon rapport concret avec Dieu, je me charge bien moi-même de modifier ensuite ma dogmatique. » Dans un sens, nous souscrivons pleinement à ces paroles de l'éminent théologien, tout en nous demandant comment il les accorde avec sa négation du surnaturel, car ce qu'il décrit là c'est un miracle moral. Mais l'histoire évangélique, et celle de l'Eglise chrétienne prouvent que le moyen dont Dieu s'est servi pour ressusciter des âmes a été *la parole*. Or ce qui distingue la parole humaine du langage inarticulé des animaux, c'est qu'elle exprime et communique des *idées*. Nous ne nions pas ce phénomène mystérieux qu'on a appelé la contagion morale et spirituelle; nous y croyons fermement et sommes convaincus qu'il joue un rôle important dans la propagation de la foi. Mais c'est cependant par la parole et par conséquent sous forme d'idées que l'expérience d'autrui nous est en général communiquée.

« Vous faites donc, dira-t-on, de la révélation quelque chose d'extérieur. » C'est un reproche capital aux yeux de ceux qui ne veulent entendre parler que de révélation intérieure, s'épanouissant spontanément comme une fleur au fond de notre âme. Quelque chose d'extérieur! Mais, certainement, dans un sens. Pour que ma foi soit un acte moral, il faut qu'elle ait le caractère d'une acceptation de quelque chose qui n'est pas moi et qui fait appel à ma liberté. Une action intérieure irrésistible aurait un caractère magique et serait aussi inefficace que la contrainte matérielle pour établir *un rapport personnel de confiance, de soumission et d'amour*. Ce caractère objectif et, si l'on veut, extérieur, de la révélation, nécessaire pour sauvegarder notre liberté morale, l'est aussi pour fournir à notre foi un véritable point d'appui dans le non-moi. « *Ce sont*, dit saint Paul, *des choses que l'œil n'avait point vues, que l'oreille n'avait point entendues, qui n'étaient pas montées au cœur de*

l'homme, ces merveilles que Dieu a préparées à ceux qu'il aime et qu'il nous a révélées par son Esprit. » C'est quand je puis faire cette distinction entre ce qui vient de moi et ce qui m'est donné, communiqué, révélé par quelqu'un qui n'est pas moi, que je trouve un point d'appui et prends pied sur le roc.

Mais on insiste et l'on dit que dans ce domaine moral et religieux où tout doit être vécu, ce que j'accepte ainsi d'autorité, sur le témoignage d'autrui, reste en moi comme un corps étranger, inassimilable, qui n'entre pas vraiment dans ma vie intérieure[1]. Vous méconnaissez, nous dit-on, ou vous atténuez la différence essentielle entre la *foi* du cœur et la *croyance* intellectuelle, adhésion de l'esprit à certaines vérités qui n'exercent aucune influence sur la pratique. Ce reproche, nous le repoussons énergiquement; nous maintenons que la foi est un acte de la volonté qui, mise en présence de la vérité, la saisit, se l'approprie et en vit. Mais la croyance intellectuelle peut être un acheminement à la foi, c'est même ainsi que les choses se passent le plus souvent chez des personnes qui ont reçu dès leur enfance une éducation chrétienne. Les doctrines évangéliques qui leur ont été enseignées restent pendant un temps plus ou moins long à la surface de leur âme comme des corps étrangers; puis vient une crise dans laquelle ces doctrines sont ou bien rejetées, ou assimilées par une appropriation personnelle qui transforme la croyance en foi. La partie de l'Evangile qui a été ainsi assimilée, qui est entrée dans ma vie intérieure, dans mon expérience morale est celle par laquelle j'ai prise sur l'Evangile, ou plutôt par laquelle l'Evangile a prise sur moi. Mais je n'ai pas le droit d'affirmer qu'elle soit tout l'Evangile. De fait, il n'est pas un chrétien qui n'ait fait l'expérience que certaines doctrines chrétiennes ou certains passages bibliques, qui ne lui disaient rien pendant un temps, lui sont devenus clairs et ont eu une influence toute nouvelle sur sa foi et sa vie. Une telle expérience faite par nous et par beaucoup d'autres devrait rendre les représentants de la théologie expérimentale plus

[1] « Une doctrine dont nous ne pouvons pas expérimenter personnellement le contenu religieux, n'aurait pas droit de cité dans le système de la dogmatique protestante » (Lobstein, *Introduction*, p. 151).

prudents qu'ils ne sont et moins pressés d'éliminer telle ou telle doctrine comme abstraite, purement théologique ou métaphysique et sans importance pour la vie religieuse, alors que les premiers témoins de la révélation lui ont accordé une grande importance et en ont vécu. Nous irons même plus loin et soutiendrons qu'il est raisonnable et vraisemblable de supposer que ces témoins ont fait des expériences uniques en leur genre, que nous ne pourrons jamais contrôler nous-mêmes.

Cela est tout particulièrement le cas de Jésus-Christ, qui se pose en révélateur du monde invisible, en représentant de Dieu dans un sens unique, et demande à ses disciples une confiance sans bornes, un abandon complet de tout leur être à lui, comme à celui qui a le droit de dire : « *Je suis le chemin, la vérité et la vie.* » Il y a à cet égard une parole remarquable dans l'entretien de Jésus avec Nicodème. Après en avoir appelé à cette révélation de l'Ancien Testament que le « docteur d'Israël » eût dû connaître aussi bien que lui, il en appelle à l'harmonie profonde qui existe entre sa doctrine et certaines vérités morales accessibles à toute conscience droite et à tout cœur honnête. C'est là, en effet, comme l'a bien montré M. F. Godet dans son commentaire, le sens de la distinction que Jésus établit entre deux classes d'objets auxquels se rapporte son enseignement, les *choses terrestres* et les *choses célestes* (Jean III, 12). « *Si, quand je vous parle des choses terrestres, vous ne croyez pas, comment croirez-vous quand je vous parlerai des choses célestes ?* » Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de s'arrêter à démontrer qu'en parlant d'enseignements relatifs aux choses terrestres, Jésus n'a pu en appeler à des connaissances surnaturelles concernant le monde, la nature et ses phénomènes, la géologie, l'astronomie et la physique. Chacun reconnaît que la révélation ne porte pas sur ces choses et que le Sauveur s'est uniquement préoccupé des réalités morales qui constituent la trame de la vie humaine. Il faut donc entendre par ces *choses terrestres* tout le domaine de la vie morale dans lequel l'homme, guidé par la raison et la conscience, par la réflexion et l'expérience intime, peut faire quelques découvertes et conquérir certaines vérités, mais où la révélation chrétienne vient répandre des lumières

toutes nouvelles. Ces choses terrestres, ce sont, par exemple, l'opposition du bien et du mal, la responsabilité de l'homme, ses devoirs, sa culpabilité, sa condition honteuse et misérable, son impuissance à en sortir par lui-même, son besoin de pardon, de régénération et de salut.

Voilà ce que Jean-Baptiste et Jésus avaient commencé par annoncer, ce que le Sauveur ne cessa d'annoncer pendant tout son ministère, car il faut les avoir crues et comprises pour pouvoir croire aux « choses célestes; » les premières sont les degrés nécessaires pour arriver aux secondes et celui qui ne veut pas de ces degrés n'arrivera jamais plus haut. En effet, quand on vous parle de votre vie morale, de ce qui se passe dans votre âme, de vos besoins, de vos misères, vous pouvez rentrer en vous-mêmes, consulter vos expériences intimes et constater la vérité de ce qu'on vous enseigne. Jésus, le Révélateur suprême vous invite à cet examen, il fait appel à votre conscience, à votre raison, à votre expérience de la vie. Il ne prétend pas imposer son autorité d'une façon arbitraire et extérieure sans vous permettre d'en examiner les titres. Il commence par attirer votre attention sur certaines vérités, sur certains faits que vous n'aviez jamais vraiment compris, que vous aviez peut-être même à peine remarqués, mais que vous pouvez constater par vous-mêmes, et que d'autres hommes ont constatés avant vous par l'expérience intime. Il en appelle à l'harmonie profonde que vous pouvez reconnaître entre son enseignement sur ces points et ce que vous disaient déjà obscurément le besoin et les pressentiments que vous en aviez. Il vous révèle vous-même à vous-même pour vous révéler ensuite Dieu et les choses divines. Il cherche à gagner votre confiance pour vous faire monter de plus en plus haut. C'est dans la mesure où cette relation de pleine confiance se sera établie entre vous et lui que vous pourrez accepter de sa bouche des enseignements même surprenants et difficiles pour lesquels vous n'aurez d'abord d'autre garantie que sa parole. Vous vous direz alors : « Je connais la sagesse, la sainteté et la parfaite bonté de celui qui me parle. J'ai constaté par mon expérience la vérité de ses affirmations sur les points où je puis les contrôler. Si donc il m'affirme une

chose avec insistance, je ne puis refuser de lui accorder ma foi. Je ne saurais admettre qu'il me trompe; le jour viendra sans doute où je comprendrai ce qui m'est obscur aujourd'hui. »

A celui qui s'abandonne ainsi à Jésus-Christ et à sa direction, non pas aveuglément, mais par une conviction personnelle et réfléchie, le grand Révélateur fera aussi connaître ce qu'il appelle les *choses célestes*, c'est-à-dire les faits célestes, les réalités invisibles que l'homme est incapable de découvrir par ses propres recherches ou d'atteindre par ses raisonnements, notamment tout ce qui concerne la Rédemption et l'ordre de la grâce. Ce sont là évidemment ces « *choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme,* » c'est-à-dire dont l'humanité ne peut avoir eu connaissance par aucun des trois moyens ordinaires de connaissance, les sens, la tradition et l'intuition rationnelle, « *mais que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment.* » Cette œuvre de Rédemption et de salut s'accomplit sur la terre, dans l'histoire, mais ces faits matériels ne sont que la face extérieure et visible de ce qui se passe au sein du monde spirituel; ils ne sont donc pas, par eux-mêmes, révélateurs et rédempteurs; ils doivent être expliqués, commentés et compris. Sans cela, la mort de Jésus-Christ, par exemple, n'est qu'un supplice comme un autre, sa résurrection qu'un fait d'hallucination contagieuse, etc. De là la nécessité d'un témoignage autorisé pour révéler aux hommes les véritables intentions de Dieu à leur égard.

Je prévois bien l'objection qu'on fera à cette manière de présenter l'autorité religieuse. On dira que la vérité religieuse et morale est si personnelle, si intimément liée à la vie intérieure qu'on la dénature du moment où on la transforme en une affirmation théorique qu'on invite l'intelligence à admettre comme vraie. C'est dire que, dans ce domaine, l'expérience d'autrui ne peut jamais remplacer la mienne ou y être ajoutée comme une quantité de même nature. Cette objection n'est décisive que si l'on commence par réduire la révélation, comme le fait M. Sabatier, à l'expérience du « rapport de filialité humaine et de paternité divine » faite dans la conscience de Jésus et renouvelable par le croyant. Il va sans dire que l'affirmation

de ce rapport normal entre un autre homme et Dieu ne remplace pas l'existence et la conscience personnelle de ce rapport entre mon Père céleste et moi. Mais l'Evangile ne nous présente pas les choses de cette manière. Il affirme l'existence de pensées et d'intentions divines, d'un plan divin, d'une entreprise divine, enfin de faits divins, de l'ordre suprasensible, d'un *fait* surtout qui les résume tous et que Jésus exprime en ces mots : « *Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle.* » Or un fait ou des faits appartenant au passé ne pourront jamais devenir, pour nous, objets d'expérience directe. Notre sens intime, notre conscience morale ou chrétienne ne nous apprendra rien à leur égard. Ils ne nous sont accessibles que par la voie du témoignage, mais deviennent nôtres dans la mesure où nous croyons à leur réalité. Ils entrent en nous, sous forme de connaissances historiques ou d'idées, mais deviennent aussitôt ce que M. Fouillée appelle des *idées-forces* par l'action qu'ils exercent sur notre sensibilité et notre volonté. L'ordre donné à Abraham de sortir de son pays et de sa parenté et les promesses que Dieu lui fit, furent des idées-forces qui transformèrent sa vie tout entière et en changèrent le cours ultérieur. Ces grandes affirmations évangéliques : « Dieu a aimé, » « Dieu a donné » sont, par excellence, des *choses célestes*, comme dit Jésus, ou comme dit saint Paul, *des choses qui n'étaient pas venues au cœur de l'homme.* Mais ces faits fondent une vie intérieure nouvelle parce qu'ils inspirent au croyant la confiance, la joie, la reconnaissance. « *Nous l'aimons parce qu'il nous a aimés le premier,* » dit saint Jean.

Quand même on nous contesterait l'authenticité des paroles que nous avons empruntées à l'entretien de Jésus avec Nicodème, parce qu'elles se trouvent dans le quatrième Evangile, nous croyons pouvoir dire qu'elles rendent bien l'attitude que le Sauveur prend dans les synoptiques eux-mêmes, comme *témoin autorisé du monde invisible.* Lorsqu'on présente la soumission confiante à quelqu'un qui en sait plus que nous, comme dégradante et nuisible au plein développement de l'esprit, on va

contre l'expérience des siècles : celle-ci prouve au contraire qu'il y a là un moyen pédagogique des plus puissants, sans lequel aucun de nous n'aurait atteint le degré de culture intellectuelle et morale qu'il a atteint. Si cela est vrai dans le domaine des connaissances limitées que peut nous transmettre un maître humain, combien plus cela le sera-t-il dans l'éducation de l'humanité par Dieu ! Un des plus puissants moyens de développer le caractère et de fortifier la foi sera de mettre à chaque instant l'homme en demeure de choisir entre les apparences sensibles et la réalité invisible et éternelle attestée par la seule parole du révélateur. Cela est surtout le cas lorsqu'il s'agit de desseins, de plans divins non encore réalisés, et relatifs à un avenir plus ou moins éloigné. Or toute une partie importante de l'Evangile se rapporte à l'avenir du règne de Dieu dans l'individu, dans l'humanité et dans l'univers, aux conquêtes progressives et décisives de la vie nouvelle sur l'empire du péché et sur la mort.

La révélation de ces pensées divines sous forme de promesses a pour but de provoquer cette « *espérance vive et glorieuse* » dont parle saint Pierre et qui devrait être le caractère saillant de notre piété. Cette révélation est en même temps un des moyens que Dieu a employés pour en amener la réalisation effective, moyen moral par excellence parce qu'il fait appel à la libre coopération de celui qui a compris la pensée divine et veut la voir se réaliser. Nous croyons donc que M. Lobstein s'aventure sur un terrain bien dangereux et ne réussit pas à échapper à l'accusation d'arbitraire lorsque après nous avoir donné comme autorité dernière « le contenu divin » de la révélation évangélique, il prétend définir « le fond de la conscience de Jésus » et éliminer le reste de son enseignement comme une enveloppe temporaire et locale. Un des exemples qu'il choisit pour légitimer cette application excessive de sa méthode est particulièrement malheureux : « S'il est certain, dit-il à la page 139, qu'on ne saurait historiquement séparer le royaume messianique de la personne de son fondateur, faut-il en conclure que pour le chrétien d'aujourd'hui le titre et la notion du Messie, les fonctions théocratiques qu'il s'arroge, les espé-

rances apocalyptiques qui s'attachent à son œuvre ont une valeur absolue et éternelle? N'est-il pas de toute évidence que la foi chrétienne laisse tomber d'instinct l'enveloppe temporaire et locale pour s'emparer et se nourrir de la substance religieuse qu'elle recèle? » Il y a si peu évidence sur ce point, que la foi en Jésus-Christ comme Messie et roi théocratique et l'idée du règne de Dieu comme devant un jour s'établir ici-bas dans les faits est en train de provoquer un réveil de l'activité sociale dans divers cercles chrétiens en France et ailleurs et d'enflammer d'enthousiasme et de saintes espérances des milliers de jeunes gens dans les pays anglo-saxons.

Les idées de M. Lobstein sur ce point et sur beaucoup d'autres mériteraient d'être soumises à une critique serrée qui nous entraînerait trop loin. Nous avons simplement voulu montrer qu'on peut pratiquer en théologie une méthode historique et expérimentale sans être nécessairement conduit par elle à des résultats aussi négatifs que MM. Sabatier et Lobstein, qu'on peut en particulier rompre avec l'ancienne manière d'envisager et de traiter les Saintes Ecritures sans sacrifier pour cela l'autorité de Christ et de ses premiers témoins ni consentir à des « simplifications indéfinies du christianisme. » Notre auteur dit quelque part (p. 112, 113) : « Cette vérité qui fait des croyants et qui n'est accessible qu'aux croyants, ce fait qui donne naissance à la foi et qui est saisi par la foi, c'est précisément l'Evangile, c'est la Parole de Dieu, c'est la révélation divine dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. » Après tout ce qui vient d'être dit nous croyons qu'il faut ajouter à cette définition de l'Evangile « l'enseignement ou le témoignage de Jésus-Christ et de ses premiers témoins. »

Sur la base de ces expériences et de ces témoignages le dogmaticien cherchera à saisir et à montrer l'organisme de la vérité chrétienne; nous sommes persuadé que si M. Lobstein pratiquait d'une manière conséquente la méthode organique qu'il recommande sans se laisser influencer par certaines prémisses philosophiques et critiques étrangères au sujet, il serait amené à conserver des faits ou des doctrines qu'il jette pardessus bord. On raconte que le grand naturaliste Cuvier se

faisait fort de reconstituer d'après quelques os d'un animal disparu, l'ensemble de son squelette. *La vie a sa logique qui lui est propre*; un organe en appelle un autre; et c'est ainsi, croyons-nous, que, sans avoir tout expérimenté soi-même, on peut entrevoir les liens qui relient certaines réalités ou futures ou placées hors de la portée de nos facultés mais attestées par les révélateurs, à celles qui sont déjà entrées dans notre expérience et notre vie. Sauvegarder le caractère spécifique des faits moraux et religieux, définir le genre de certitude qui leur est propre, exiger qu'on leur applique des méthodes et des critères qui soient en harmonie avec leur nature, puis rechercher l'unité organique qui relie toutes les manifestations d'une même vie, telle nous paraît être aujourd'hui la tâche de la dogmatique chrétienne. Elle est moins ambitieuse que celle qu'on lui assignait autrefois de servir de couronnement à l'édifice des connaissances humaines et d'en consommer la synthèse dans une sorte de philosophie révélée; mais elle n'en est que plus positive et plus utile. En se renfermant dans son domaine particulier elle évitera les conflits stériles qui ont été dans le passé la conséquence et la punition de ses ingérences dans le domaine des sciences naturelles, et elle en sera d'autant plus forte pour se défendre à son tour d'ingérences semblables, et rappeler au respect des faits ceux qui prétendent contester les réalités morales et religieuses au nom d'une entité abstraite, d'une idole nouvelle appelée la Science.

Nous croyons en outre qu'une application conséquente de la méthode historique et expérimentale conduirait les théologiens à instituer, sous un nom qu'il faudrait choisir d'un commun accord (celui de *psychologie religieuse* serait peut-être trop étroit, celui de *biologie religieuse* conviendrait peut-être mieux puisqu'il s'agit d'une vie), une vaste enquête sur les expériences religieuses des individus et des peuples, en particulier sur les effets pratiques qu'ont telles ou telles doctrines sur ceux qui les acceptent. Nous sommes convaincu, par exemple, qu'un relevé des expériences faites en présence de la Bible par des hommes très différents de race, d'éducation et de culture constituerait la plus magnifique et la plus solide apologie de ce

qu'on appelle l'inspiration des Saintes Ecritures, entendue dans un sens large.

Il va sans dire qu'il y aurait encore beaucoup à relever dans le livre si clair et si riche de M. P. Lobstein. Il eût fallu nous étendre sur ce que les théologiens de la nouvelle école appellent la conscience chrétienne et sur le subjectivisme qu'on leur reproche. Ce subjectivisme va trop loin, nous l'avons reconnu, cependant nous voudrions citer en terminant un passage remarquable de Luther, qui montre à quel point le grand réformateur, dont la foi était si puissante, admettait l'élémen subjectif. Cette citation que nous empruntons à M. Lobstein est tirée d'un sermon pour le huitième dimanche après la Trinité : « Nos adversaires rétorquent : Comment donc pouvons-nous savoir ce qui est parole de Dieu, ce qui est juste ou faux ? Il nous faut l'apprendre du pape et des conciles. — Eh bien ! laisse le pape et les conciles décider et dire ce qu'ils veulent ; pour toi, je te le dis, tu ne saurais appuyer là-dessus ton assurance, ni tranquilliser ta conscience ; *tu es appelé à décider toi-même ; il s'agit de ta vie ou de ta mort*[1]. Il faut que ce soit Dieu lui-même qui te dise dans ton cœur : voilà la parole de Dieu, — sans cela tu restes dans l'incertitude. »

[1] *Es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben.*

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT

> Die historische Theologie ist der eigentliche Körper des theologischen Studiums.
>
> SCHLEIERMACHER.

L'université de Berlin venait d'être fondée, sous l'influence du réveil du sentiment national, et Schleiermacher y prenait place comme Professeur ordinaire dans la Faculté de théologie, en 1810. Il en fut le premier doyen.

Cette date marque celle de son établissement, car il épousait alors Henriette de Mühlenfels, la veuve de son ami de Willich, et ne quitta plus la capitale de la Prusse. Elle marque aussi le terme de ses pèlerinages, du préceptorat au pastorat, d'un poste à l'autre, de la chaire, même de la chaire de campagne, à l'enseignement supérieur, et de ses évolutions à travers la philologie, la philosophie et les tendances diverses de la théologie contemporaine. Le travail de la vie et le travail de la pensée avaient formé l'homme : il se possédait et, dès lors, il ne changera guère dans la poursuite de l'œuvre à laquelle il a été préparé. Les épreuves n'avaient pas manqué, les luttes non plus, et cela devait être avec une nature aussi intelligente de toutes les questions, aussi peu disposée à accepter les solutions toutes faites ou à se soumettre au joug des corps ecclésiastiques. Maintenant, il avait conscience de son individualité et de son système.

Il l'exposa dans un écrit : *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kurz,* elle

l'est magistralement cette brochure, en 338 paragraphes, qui contient, en quelques pages, une révolution de la théologie. Publié en 1811, avec une préface dans laquelle l'auteur fait remarquer qu'on ne peut enseigner d'après le programme d'autrui et qu'il ne demande point que d'autres enseignent d'après le sien, l'écrit fut reproduit, en seconde édition, avec des notes, en 1830. L'auteur n'a pas changé, il l'affirme : *Ansicht und Behandlungsweise sind im ganzen durchaus dieselben geblieben.*

Se dégageant du rationalisme et du supranaturalisme, le Charybde et le Scylla de l'époque, c'est-à-dire d'une conception qui ramenait le christianisme à la raison, et la raison aux axiomes de ceux qui prétendaient en donner les formules absolues, et d'une conception qui supposait recueillir ou conserver l'héritage de la Réformation en oubliant l'esprit de la Réformation et en réduisant sa piété à une série de doctrines, appuyées sur des passages ou des raisonnements qui devaient les rendre irrésistibles, Schleiermacher pose d'entrée, au-dessus de tous les détails, que *la théologie est une science historique.* C'est le caractère de cette discipline. Son Encyclopédie s'y conformera. Mais, d'une part, aucune science ne peut s'isoler des autres, aucune s'élever à ce rang sans un travail de coordination et de systématisation, — c'est ce qui rattache la théologie à la philosophie; d'autre part, le christianisme s'est établi dans la société et agit sur elle, — c'est ce qui rattache la théologie à la vie pratique. Dans le § 28, l'auteur explique sa pensée : *Die historische Theologie ist sonach der eigentliche Körper des theologischen Studiums.*

Ainsi, après une Introduction (§ 1-31), on traitera de la Théologie philosophique (§ 32-68), de la Théologie historique (§ 69-256) et de la Théologie pratique (§ 257-338).

Introduction.

Les paragraphes qui l'exposent contiennent des idées fort importantes, mais comme elles sont suffisamment connues, nous résumons.

La théologie est une science *positive* (§ 1), dont les parties

forment un tout par leur rapport à la foi, c'est-à-dire à la conscience de Dieu, qui, pour les chrétiens, est la conscience du christianisme. Cette assertion nous sépare radicalement de la théologie dite rationnelle. Elle donne à entendre, en même temps, que tout centre de foi qui a su conquérir son indépendance et sa place dans l'histoire, peut légitimement produire sa théologie. Cependant tout ce qui importe à la vie d'une église n'a pas droit à préoccuper la science, mais seulement *ce qui importe à la direction de l'Eglise* (Kirchenleitung), dans son sens le plus large, sans nous en tenir à un type exclusif. De là résulte que *l'Eglise et la théologie, la foi et la science se développent ensemble et que l'une ne doit pas chercher à se détacher de l'autre.*

Appuyé sur ce qui précède, nous affirmons que *notre discipline est l'ensemble des connaissances et des règles nécessaires à la direction de l'Eglise* (§ 5). Si ces connaissances et ces règles n'ont pas ce caractère, elles n'appartiennent plus à la théologie, mais à d'autres sciences voisines. Il faut un principe qui relie les parties de l'Encyclopédie et les empêche de se disperser en fragments : ce principe est que les éléments de notre science sont, à la direction de l'Eglise, comme le corps à l'âme. L'intérêt qu'on porte au christianisme met l'unité dans cette diversité; l'intérêt qu'on porte au christianisme fait concourir cette diversité à la fin qu'on se propose. La vie religieuse est-elle développée supérieurement, la vie scientifique l'est-elle également, c'est l'idéal : la pratique et la théorie se soutiennent, s'élèvent et tendent à la perfection. L'équilibre vient-il à se rompre, vous n'avez plus ou qu'un théologien d'école ou qu'un membre du clergé. Pour éviter ces deux inconvénients, il faut maintenir la théologie au service de l'Eglise, et rattacher le service de l'Eglise à la théologie. Tous les théologiens, au vrai sens du mot, ont été au service de l'Eglise; tous les hommes d'Eglise, dignes de ce nom, ont été des théologiens. La séparation ne s'est faite et ne se fera qu'au préjudice de l'œuvre. Il est certain que chacun penchera plus d'un côté ou plus de l'autre, selon les dons qu'il a reçus; mais cette préférence ne provient pas de la fonction qu'on remplit. Du

reste, personne ne saurait posséder complètement l'Encyclopédie théologique, chaque discipline étant susceptible d'un développement infini et les disciplines étant tellement nombreuses, tellement variées que l'homme le mieux doué ne pourrait, dans toutes, devenir également compétent. Voulût-on, pour éviter l'écueil, se consacrer entièrement à une partie de la science, on méconnaîtrait le sens même de cette partie et, a fortiori, celui de l'ensemble. Il faut se rendre compte de chaque question pour en traiter bien une seule. Sans doute, les aptitudes personnelles ou les besoins du moment dirigeront l'attention sur une branche spéciale, même l'y fixeront complètement ; il n'en est pas moins vrai que, pour comprendre le tout, il faut connaître chaque point et que, pour comprendre chaque point, il faut connaître le tout. Le théologien s'efforcera de respecter cette exigence (§ 18), en s'aidant des secours, nous entendons les livres, qui lui apprendront ce qu'il doit savoir, et enfin en se servant de ces secours avec la sagesse qui en tire le meilleur parti. L'intelligence, le tact, l'expérience, non la théorie, l'instruiront à cet égard. Pour accomplir cette tâche, il faut être inspiré d'un esprit réformateur ; sans cela, on n'est que le colporteur de la tradition, vocation insignifiante, pour ne pas dire stérile. Notre Encyclopédie sera, dès lors, le développement du § 18. On l'appellera *formelle*, en opposition à d'autres qu'on nomme *matérielles*. Peut-être, puisque l'Encyclopédie est le vestibule de la science, faudrait-il y joindre la *méthodologie*, mais elle ne sort pas directement du sujet ; d'ailleurs, nous ne saurions faire abstraction de l'enseignement dans notre pays et de l'usage de notre langue.

Nous avons assez insisté sur notre pensée pour qu'on sache que, selon nous, on ne peut arriver à une véritable conception du christianisme, en se plaçant au point de vue *empirique*. Les diverses communautés chrétiennes, à moins qu'on ne les regarde comme des erreurs, sont des phases du développement. Le protestantisme le reconnaît. Marquer les différences dans ce développement est la tâche de la *Philosophie de la religion*. Le terme n'étant pas encore précisé dans la science, le nom et la chose ne sont pas fixés ; mais l'Encyclopédie exige et le nom et la

chose. Après cela, la direction de l'Eglise, au-dedans et au dehors, fournit la matière de la *Théologie pratique*. Traitée jusqu'ici en parties plus ou moins isolées, il est nécessaire d'en former un tout qui ait son caractère. La *Théologie philosophique* et la *Théologie pratique* postulent la *Théologie historique,* car le présent naît du passé et l'avenir naîtra du présent. En donnant le christianisme dans ses origines, elle est le corps de la théologie : *der eigentliche Körper des theologischen Studiums*. Par la Théologie philosophique, on se rattache à la science; par la Théologie pratique, à la vie chrétienne (§ 28). Nous plaçons donc la Théologie historique au centre: c'est le phare d'où la lumière rayonne sur la pensée et sur l'Eglise, et fait apercevoir la valeur de chaque moment dans ses rapports avec l'ensemble. Si la Théologie philosophique avait été plus et mieux étudiée, elle serait à la tête de l'Encyclopédie; mais, jusqu'ici, elle ne l'a pas été, et l'on n'a voué son attention qu'à telle ou telle de ses parties. Cependant l'*Ethique,* qui est la *science des principes de l'histoire* (*Die Wissenschaft der Principien der Geschichte*, § 29), est indispensable pour empêcher l'histoire de s'égarer dans les détails. Même la Théologie pratique ne saurait se passer des résultats de la Théologie historique. Sans cela, elle sera superficielle et ne se rendra pas compte de sa tâche.

Dès lors, la trilogie : *Théologie philosophique* (A), *Théologie historique* (B), *Théologie pratique* (C) forme l'Encyclopédie. L'ordre le plus naturel est de commencer par la *Théologie philosophique* et de finir par la *Théologie pratique,* en avertissant que les rapports de l'une avec l'autre étant continuels, il est impossible que les assertions de l'une ne supposent point déjà celles de l'autre (§ 31).

A. Théologie philosophique.

Avant d'indiquer les divisions, rappelons le point de vue.

L'essence du christianisme ne saurait être déterminée ni d'une manière purement scientifique, ni d'une manière purement empirique. La critique intervient, — nous l'avons remarqué, — puisqu'il faut expliquer en quoi une communauté est

différente d'une autre. On ne rend pas compte a priori d'une personnalité ; or, une communauté est une personnalité collective. Le problème ne se résout pas, dès lors, par l'idée seule du christianisme : il faut entrer dans le fait, saisir les caractères par lesquels telle communauté se rapproche d'autres et les caractères par lesquels elle s'en sépare. Cette recherche fera remonter à l'origine, car, pour apprécier l'état présent, on sera amené à raconter comment il s'est produit. L'Ethique étant *la science des principes de l'histoire* (§ 29), permettra de distinguer, dans le cours des événements, ce qui a été conforme à l'idée du christianisme ou ce qui en a été l'altération. La maladie a ses heures dans la vie des individus, elle les compte aussi dans celle des églises. Celles-ci revendiquent toutes, malgré leur nombre, le droit de s'appeler chrétiennes et prétendent que leurs voisines ne méritent pas ce titre. Il faut apprécier ces prétentions en les plaçant en regard du fait primitif et en discernant ce que chaque communauté en a conservé. Notre science est essentiellement protestante. La Théologie philosophique procède comme la critique historique. La méthode doit être la même, si elle veut être utile aux autres disciplines de l'Encyclopédie. Mais on ne doit pas oublier que, selon notre axiome (§ 5), tout concourt au service de l'Eglise. Nous ne sommes point dans le domaine de l'abstraction : chacun s'est joint à une congrégation parce qu'il y a trouvé l'expression de sa foi. Ce fait doit être maintenu dans la suite des temps. Pour le maintenir, on recherchera ce qui caractérise le christianisme, en général, le protestantisme, en particulier; l'étude se portera sur ces deux points. Plus le croyant a conscience de ses convictions, mieux il aperçoit les défaillances de son Eglise. La science l'aidera à s'en rendre compte, soit à l'égard du christianisme, soit à l'égard du protestantisme. L'Apologétique et la Polémique y coopéreront : l'une surveille les frontières et les défend contre les invasions étrangères ; l'autre garde l'empire et le préserve des troubles intérieurs. Ce n'est pas le sens habituel donné à ces termes, — nous le savons ; mais nous n'admettons point que ce qu'on entend, d'ordinaire, par polémique, chez les protestants, contre les catholiques, ou, chez les chré-

tiens, contre les Juifs, les déistes ou les athées, soit du ressort de la théologie, du moins, si son œuvre doit être bienfaisante. Nous devrions nous en tenir, pour le catholicisme, par exemple, à signaler, en lui, les symptômes et les effets d'un christianisme maladif.

Ainsi, la Théologie philosophique comprend deux disciplines : l'*Apologétique* et la *Polémique*, chacune pouvant être traitée d'une manière générale, c'est-à-dire au point de vue chrétien. ou d'une manière particulière, c'est-à-dire au point de vue protestant.

1. *Apologétique.*

Le christianisme s'est réalisé en églises, suivant chacune leur histoire et possédant toutes un certain esprit commun. Cette unité et cette diversité doivent s'expliquer d'après les origines mêmes du christianisme. Dans ce but, il faut séparer l'élément *naturel* et l'élément *positif*. Naturel est ce qui constitue l'unité ; positif, ce qui permet la diversité. La Théologie philosophique précisera. L'Apologétique cherchera une formule qui se justifie et par l'idée et par les faits. Elle a à tenir compte de la naissance de la religion qui nous occupe et des phénomènes qui l'ont entourée, la révélation, le miracle et l'inspiration. En avançant dans son travail, elle rencontrera le judaïsme et le paganisme ; pour s'en dégager, elle insistera sur les prophéties et sur les types. Ce sont, peut-être, les sujets les plus difficiles. L'histoire de l'Eglise, comme toute histoire, a ses évolutions. Il s'agira d'établir qu'elles n'atteignent point l'identité du principe premier, ce qui amènera à s'arrêter au canon et au sacrement, non pour en faire la théorie, — ce n'est point l'objet de l'Apologétique, — mais pour montrer, dans l'un, la continuité du témoignage ; dans l'autre, celle de la tradition. En outre, l'Eglise, dès qu'elle a pris place dans la société, n'a pu rester étrangère à la science et à l'Etat, deux formes de la société. En contact avec elles, elle entre en rapport avec elles. Son devoir est de s'affirmer. Si l'Eglise est divisée, par exemple, depuis le protestantisme, le devoir n'en subsiste pas moins, car la tâche reste la même. Seulement, l'Apologétique prendra un caractère

spécial, en évitant soigneusement de supposer que telle communauté est l'unique expression vraie du christianisme et que les autres ne renferment que des erreurs. Aucune ne peut s'accorder le privilège de l'infaillibilité; chacune doit prouver qu'elle ne porte en soi ni l'anarchie, ni la dégénérescence. L'Apologétique, dominant la scène des contrastes et des conflits, montrera qu'ils doivent tendre à disparaître dans l'unité du christianisme. Elle préparera ce moment, non sans doute qu'elle veuille jouer au prophète, mais en s'inspirant de l'esprit du protestantisme qui la préserve autant d'un exclusivisme intransigeant que des conciliations opportunistes et, dès lors, fâcheuses (§ 53).

2. *Polémique.*

Une maladie, dans un organisme quelconque, provient ou de la force vitale qui s'affaiblit ou d'éléments viciés qui se sont introduits. Cela est vrai dans la physiologie, dans la politique et dans l'Eglise. Le besoin qu'éprouve la piété de fonder une communauté n'est pas toujours une preuve de la supériorité de cette piété. S'il l'était, il serait un signe de la santé de l'Eglise; mais d'autres causes moins estimables peuvent exercer leur influence. Quelques-unes d'entre elles se ramènent à l'*indifférentisme* (§ 56), bien que le sens du mot varie et qu'il désigne souvent plutôt un effet; d'autres, au *séparatisme* (§ 57), expression à préciser afin de ne pas la confondre avec la tendance au *schisme*. L'originalité du christianisme s'affirme dans la doctrine et dans la constitution; à l'égard de la première, il peut y avoir des divergences, des hérésies; à l'égard de la seconde, des scissions, des schismes. La polémique insistera sur ces distinctions, en appréciera la valeur et s'efforcera de fournir des critères certains. Il est important, par exemple, de ne pas estimer comme maladif ce qui n'accuse que la santé ou l'inverse. L'état maladif devra être constaté soit d'après la doctrine et la constitution qui contredisent ou dissolvent le christianisme, soit d'après l'histoire qui s'est écartée des origines. Plus ces deux voies d'investigation donneront le même résultat, plus il sera certain. Quand l'Eglise est divisée, la tâche

de la Polémique reste la même, seulement l'indifférentisme et le séparatisme étant déjà de fait dans des communautés isolées, elle s'en tiendra à ce qui reste identique dans plusieurs et se gardera de traiter d'hérétique ou de schismatique ce qui n'est pas conforme à l'une d'entre elles. L'hérésie commence toujours par l'opinion d'un individu, autour duquel se groupent des adhérents. La Polémique discernera les éléments sains et les éléments morbides. La position à prendre est la même que celle que nous avons indiquée, en terminant l'Apologétique (§ 53).

Conclusion.

L'Apologétique et la Polémique, dont nous venons d'esquisser le plan, sont différentes par ce qu'elles affirment et par ce qu'elles se proposent, mais sont nécessaires l'une à l'autre en précisant l'essence du christianisme et en la dégageant des éléments passagers. Donc, ces deux disciplines doivent se pénétrer pour assurer le développement de la science. La Théologie philosophique suppose connue l'histoire du christianisme; cependant, elle indique la manière de la concevoir. La Théologie philosophique et la Théologie pratique sont d'une part, en opposition à la Théologie historique et, d'autre part, en opposition l'une à l'autre. Cela ressort de ce qui précède. La Théologie philosophique exposant les principes, renferme une certaine conception de la théologie; elle est propre à chacun : aucun ne saurait se trouver à l'aise dans celle d'autrui. Ajoutons que les deux disciplines de cette première partie obéissent à des lois qui ne sont point les mêmes. L'Apologétique a, de nos jours, commencé à être mieux comprise, tandis que la polémique a été plutôt délaissée, parce qu'on a méconnu l'œuvre qu'elle doit faire et la méthode qu'elle doit employer.

Passons à la Théologie historique.

(A suivre prochainement.)

LE MARQUIS JAQUES DE ROCHEGUDE

ET LES PROTESTANTS SUR LES GALÈRES

PAR

E. JACCARD[1]

SECOND ARTICLE

CHAPITRE V

Troisième voyage. Espérances déçues.

Dans ses deux premiers voyages, Rochegude avait à s'acquitter d'une mission officielle; il était l'envoyé des Cantons évangéliques. Dès lors, le marquis se remit encore deux fois en route, mais sous sa propre responsabilité et pour mener à bonne fin l'œuvre qu'il avait commencée. Son troisième voyage dura plus de deux ans et demi, de mai 1709 à décembre 1711. Rochegude se rendit par Francfort en Hollande et en Angleterre, où il passa une grande partie de l'été de 1709. L'hiver suivant, on le trouve en Hollande; puis il demeure presque sans interruption en Angleterre de juillet 1710 à septembre 1711. Les traversées du reste ne l'effrayaient pas. En 1709, par exemple, il se rendit de la Haye à Londres sans autre but, paraît-il, que d'assister à l'ouverture du parlement.

Tout ce temps, il ne cessa d'être en correspondance active avec les magistrats de Zurich; tantôt ce sont des lettres collectives, tantôt des billets adressés à telle ou telle personne en vue;

[1] Voir le numéro de janvier. p. 35.

plusieurs sont adressés à Henri et à Conrad Escher, deux des membres les plus distingués de cette famille. Les archives n'ont pas à beaucoup près toutes ses lettres de cette époque. Il y en a trente-deux seulement. On sait qu'il écrivait beaucoup. Outre les nombreuses lettres auxquelles il se réfère ici et là et qui n'ont pas été conservées, il écrivait souvent aux Genevois et à de nombreux correspondants de divers pays, diplomates, grands seigneurs et têtes couronnées. Il avait le don et le soin d'intéresser à ses démarches autant de personnes que possible. Si l'on tient compte en outre de ses fréquents mémoires sur un sujet toujours le même, mais qu'il fallait sans cesse renouveler suivant les circonstances et les obstacles du moment, ou selon les changements perpétuels qui se produisaient dans le corps diplomatique; enfin les innombrables visites, audiences, conversations et les longues séances d'antichambre, on devra reconnaître que Rochegude ne mangeait pas le pain de paresse.

Sa tâche, telle qu'il l'avait comprise, était d'obtenir de la France par l'entremise des alliés la libération des protestants condamnés aux galères pour cause de religion, le rétablissement des Eglises réformées de France, et, ce qui en était la conséquence, le libre retour des Réfugiés dans leur pays. Rochegude consacra tout son temps et toutes ses forces à la réalisation de ce programme; il n'en outrepassa jamais les limites.

De 1709 à 1711 il fut en rapport avec les hommes qui dirigeaient la haute politique. Marlborough lui témoignait beaucoup de bienveillance et une confiance sans bornes. Il trouva aussi de grands encouragements auprès du Grand Pensionnaire Heinsius, l'ennemi le plus tenace et le plus redouté de la France. Il fréquentait quelques-uns des principaux membres du gouvernement des Provinces-Unies. Il eut aussi à se louer de l'appui du marquis de Miremont, de la maison de Bourbon-Malauze[1], qui plus tard fut le délégué officiel de la reine Anne au congrès d'Utrecht.

[1] « Il paraît certain, dit Agnew, p. 49, qu'il fut vigoureusement aidé par le marquis de Miremont, » et p. 50, en parlant de ce dernier, Agnew dit : « mon ami Rochegude. » Jamais, toutefois, dans les lettres de Rochegude, nous n'avons rencontré le nom du marquis de Miremont.

Enfin, Rochegude trouva dans la reine d'Angleterre elle-même une constante bonne volonté. Cette princesse, qui avait été instruite avec sa sœur Marie par l'éminent et pieux évêque Henri Crompton, ne cessa jamais de témoigner l'intérêt le plus vif à la cause que représentait Rochegude. Malheureusement, l'Angleterre traversait alors une crise des plus énervantes pour la reine. Rochegude travaillait sur un terrain mouvant. La Grande Alliance était encore debout, fortement soutenue par Marlborough et par Heinsius. Pourtant Marlborough n'avait plus dans les conseils de la reine l'autorité absolue d'autrefois. Pour continuer la guerre et pour assurer le succès de la Grande Alliance, il avait dû jeter par-dessus bord les membres tory du ministère, au grand déplaisir de la souveraine, qui n'aimait pas le parti whig. D'un autre côté, la violence avec laquelle la duchesse, sa femme, avait forcé la main de la reine dans ces occasions-là, avait changé en aversion l'aveugle attachement que la reine avait eu pour les deux époux. Désormais Marlborough et sa femme furent exposés aux véhémentes attaques du parti tory bientôt triomphant, pour tomber enfin en 1712 dans une complète disgrâce.

Cette lutte des partis anglais compliquait singulièrement les affaires de la Grande Alliance, ainsi que la tâche du marquis de Rochegude. Tant que les Whigs étaient au pouvoir avec Marlborough, c'était la guerre à outrance, le renvoi indéfini de la paix et de la réalisation des espérances de Rochegude. Si, par contre, les Torys prenaient les rênes du gouvernement, ce qui eut lieu dans le courant de l'année 1710, le but avoué de la Grande Alliance d'humilier à fond Louis XIV, n'avait plus la même importance. Une paix particulière pouvait être conclue entre l'Angleterre et la France à des conditions relativement favorables à Louis XIV, moins avantageuses pour les Alliés et désastreuses pour les plans de Rochegude. En effet, la réussite de ses démarches dépendait uniquement de la place que les puissances alliées, ou l'Angleterre seule, donneraient, dans les négociations pour la paix, à ses deux réclamations : Libération des galériens protestants et rétablissement des Eglises réformées.

Au printemps de 1709 tout semblait concourir à une paix pro-

chaine aux dépens de la France. La campagne de l'année précédente avait été désastreuse pour Louis XIV : après la défaite de Vendôme à Oudenarde, la prise de Lille, la plus grande des forteresses françaises, avait achevé d'abattre l'élan des armées du roi soleil. A ces désastres militaires vinrent s'ajouter la disette, les rigueurs excessives de l'hiver de 1708 à 1709, une misère inouïe avec un relâchement général des liens sociaux et une chute extraordinaire du patriotisme. Le peuple était réduit au désespoir. La description qu'on dut faire au roi des maux effrayants dont souffrait le royaume, lui firent verser des larmes. Son orgueil était brisé. Il offrit la paix à des conditions que jamais les alliés n'auraient crues possibles. En effet, il consentait à refuser tout secours à son petit-fils, le roi d'Espagne, à livrer aux Hollandais dix forteresses flamandes, à rendre à l'empire tout ce que la France lui avait pris depuis la paix de Westphalie, à reconnaître les droits de la reine Anne à la couronne d'Angleterre, à expulser de ses états le Prétendant, enfin à démolir les fortifications de Dunkerque. Comment douter alors de la conclusion de la paix? Tous ceux qui attendaient de la cessation de la guerre la fin de leurs maux et le rétablissement de leurs droits, saluaient déjà l'avènement de jours meilleurs.

Rochegude écrivit donc le 25 avril 1709 à LL. SS. de Zurich qu'il se disposait à entreprendre un nouveau voyage et qu'il désirait avoir des lettres de recommandation de la part des Cantons évangéliques. Sa requête fut agréée partout, sauf par Berne, qui répondit froidement qu'on en parlerait en diète. Rochegude pourtant n'était pas embarrassé pour justifier son projet. De toutes parts on l'encourageait à reprendre ses fonctions de solliciteur. Les galériens protestants, en lui parlant de leurs souffrances, disaient n'avoir d'espérance qu'en lui et dans les négociations pour la paix. Tout semblait rendre nécessaires les sollicitations réitérées et la présence de Rochegude sur la scène politique.

Sans doute, on reçut de Cologne et de la Haye des avis d'une autre couleur, faisant allusion à des résistances inattendues de la part des plénipotentiaires français, le marquis de Torcy, le maréchal de Boufflers, MM. Pajot et Rouillé; mais Rochegude

était déjà en route. Le 14 mai, il écrivait de Francfort au bourguemestre[1], demandant la prompte expédition des lettres pour la reine d'Angleterre et les Etats généraux, et revenant sur l'échange projeté de Lord Griffin, prisonnier de guerre, contre les galériens protestants[2]; il priait son correspondant de faire passer son billet à Conrad Escher, trait qui montre dans quelle familiarité Rochegude vivait avec ces messieurs.

Arrivé en Hollande vers le 20 mai, deux jours après Marlborough et au début des conférences entre Torcy et les alliés, Rochegude eut d'abord plusieurs sujets de satisfaction. On lui souhaitait partout la bienvenue[3]. Marlborough le reçut de la façon la plus gracieuse[4], écoutant avec intérêt ce que Rochegude avait à lui dire des souffrances des galériens. Le duc lui demanda même sur ce sujet un mémoire, pour l'envoyer au roi de France, mémoire qui fut écrit, mais dont Rochegude n'envoya pas de copie à Zurich. Marlborough d'ailleurs affectait de lui communiquer les secrets manèges des plénipotentiaires français, qui, disait-il, étaient en train de s'adoucir. Rochegude eut aussi l'avantage de présenter aux Etats généraux un mémoire sur les protestants français. Lu par l'auteur lui-même en présence d'une grande assemblée, ce factum était de nature à produire une vive impression. Même aujourd'hui, on n'en lit pas sans intérêt certains passages, tels que la péroraison que voici :

« ... Après de si précieuses promesses, je n'ai rien à ajouter en faveur de ces fidèles souffrant dans les galères, dans l'Amérique, dans les prisons, dans les couvents, et de nos frères tombés par infirmité et retenus sous le joug du papisme, n'ayant pas la force de se relever d'eux-mêmes. Tendez-leur la main, hauts et puissants seigneurs, ayez pitié de tant de pauvres brebis errantes et perdues, à parler humainement, si l'on perd cette occasion de les sauver. Quelle gloire pour vos HH. PP. de relever, de sauver huit cent mille âmes! Nous n'exagérons

[1] Probablement Henri Escher.

[2] Voir p. 35 et 40.

[3] Lettre du 23 mai à Henri Escher.

[4] Lettre officielle du même jour.

point; tout un peuple, un grand peuple crie après nous: Sauvez-nous! nous périssons. O, si cette voix, si ces voix s'adressaient à Dieu comme aux hommes, qu'en arriverait-il, Seigneur? C'est ici où paraît leur faiblesse, ils attendent dans leurs maisons qu'on les délivre; ils s'attendent à un traité de paix! Que ne sortent-ils, dira-t-on, que ne viennent-ils comme bien d'autres donner gloire à Dieu? Ils le doivent, mais ils ne le peuvent pas; ils n'ont pas la force. Pauvres lumignons fumants, roseaux cassés, que deviendrez-vous sans le secours de leurs HH. PP.? Nous implorons ce secours pour vous, nous les conjurons par les compassions de Dieu, par les entrailles de la miséricorde qui sont en Christ.... Quelle paix, si cette requête est exaucée! »

A la suite de cette lecture, les Etats généraux émirent un vote en faveur des galériens protestants. Cela ne leur coûtait guère et n'avait pas une grande portée. Tout heureux, Rochegude écrivait à Zurich le 30 mai : « Les Etats généraux ont toujours autant à cœur que possible les affaires des dits, leurs frères en la foi, et les y auront encore.... » Quel contraste entre l'optimisme de Rochegude et la marche réelle des négociations!

Le marquis de Torcy, secrétaire d'Etat de Louis XIV, était à la Haye depuis le 7 mai 1709, chargé de conclure à tout prix les préliminaires pour la paix générale. Jusqu'au dix-huit, il avait traité avec les diplomates hollandais. Ainsi, ces derniers avaient eu toutes les occasions désirables pour prendre en main les intérêts des protestants français. Eh bien! en dépit de leurs solennelles promesses, ils n'en avaient fait mention qu'une seule fois et avec réserve, paraît-il, et ils avaient endossé sans mot dire le refus catégorique de Torcy d'aborder ce sujet. Voici ce que Torcy lui-même raconte dans sa dépêche à Louis XIV, du 7 mai 1709 : « Orange, ni les gens de la religion prétendue réformée, n'ont pas seulement été nommés[1]. »

Depuis le 18 mai, date de l'arrivée de Marlborough à La Haye, les conférences avaient pris un tour pénible pour les représentants de la France. Leurs concessions ne parvenaient à fléchir ni les Hollandais, ni les Anglais. A chaque avance des Français,

[1] *Mémoires sur l'histoire de France.* 2e série, tome 67, p. 223.

on élevait de nouvelles prétentions, et on finit par leur soumettre un projet de traité dont la signature aurait avili la France à ses propres yeux, ainsi que devant toute l'Europe.

Il est difficile de s'expliquer les procédés insensés des alliés. Les uns attribuent cette politique à la cupidité de Marlborough, qui avait dans l'état de guerre une source abondante de gains plus ou moins honnêtes. D'autres l'attribuent à l'aveuglement des adversaires de Marlborough, qui cherchaient par tous les moyens à retenir le duc loin de Londres[1]. Mais ce qui est certain, c'est que, malgré toutes les protestations de dévouement que les diplomates prodiguaient à Rochegude et à la cause qu'il représentait, ils n'en prenaient réellement aucun souci. Dans les négociations, ils parlèrent de tout, sauf des protestants français.

Les conférences étaient rompues, le marquis de Torcy avait quitté la Haye depuis deux jours, que Rochegude se berçait encore, avec beaucoup d'autres, du doux espoir d'une paix prochaine. On se donnait l'air d'attendre une réponse de Louis XIV, peut-être même quelques diplomates s'imaginaient-ils que le vieil et infortuné monarque en passerait par où voulaient les alliés ; mais de fait les généraux se disposaient de part et d'autre à reprendre les hostilités pour le 4 ou 5 juin, avant même que le public eût appris que la situation était plus tendue que jamais.

Le 31 mai, Rochegude écrivait encore à Henri Escher pour demander le prompt envoi des lettres de crédit. Le même jour il rendait compte à LL. SS. zuricoises d'un entretien qu'il avait eu avec Marlborough, et des assurances que le duc lui avait données, qu'« il avait reçu des ordres très forts en faveur des galériens protestants. » C'était une pure comédie. Mieux que personne, le duc devait savoir que les négociations avaient eu pour but de rendre inacceptable à Louis XIV la paix qu'il avait demandée presque à genoux.

On ne peut dire le moment précis où Rochegude fut informé de la rupture des négociations et de la continuation de la

[1] Voir Green, *History of England*.

guerre. Nous n'avons pas de lettres de la première semaine de juin. Le 7, il écrit à Zurich :

Magnifiques et souverains Seigneurs,

Mercredi passé, 5 du mois, à 11 heures du matin, un courrier de cabinet arrive à la Haye chez M. Rouillé[1] qui d'abord s'en vint trouver Mylord duc pour lui dire qu'il avait reçu ses ordres du Roy son maître, et qu'il allait déchiffrer ses lettres ; deux heures après, il revint à Son Altesse avec ordre de lui dire que Sa Majesté n'avait pu se résoudre à signer les préliminaires, qu'il y avait des choses trop dures à digérer. Cette réponse n'a pas déplu à mylord duc, et ne déplaira pas à la reyne, quoique Sa Majesté ait renvoyé hier au soir les préliminaires signés de sa main propre. C'est ce que j'ai cru devoir me donner l'honneur de faire savoir à vos Excellences, Hauts et Puissants Seigneurs. Il semble que la providence qui dirige toutes choses à une bonne fin, a permis ceci pour le bien de l'Eglise ; car l'on avait un peu négligé nos intérêts dans les préliminaires.

Mylord duc se dispose à partir pour l'armée à moins que le président Rouillé ne revienne avec la ratification en poche ; car l'on croit qu'il pourrait y avoir là quelque feinte.

J'ai hier reçu un vieux exemplaire envoyé de Montauban où il est dit que toute la nation anglaise demeurera caution pour l'exécution de l'Edict de Nantes. Cet imprimé, dont on ne trouve plus d'exemplaire, nous pourra être de grand usage comme on m'en a ici assuré.

J'ai l'honneur, etc.

La Haye, 7 juin 1709.

On voit par cette dépêche que Rochegude n'était pas découragé par l'insuccès des négociations. Grâce à sa charmante élasticité, il retrouvait son équilibre et savait découvrir dans le coup de théâtre qui anéantissait ses espérances, des avantages réels pour la cause qu'il défendait. Il finit par apprendre que dans le projet de traité soumis, ou plutôt imposé à la France, les intérêts des protestants français avaient été passés sous silence ; aussi considérait-il l'insuccès des alliés comme le

[1] M. Rouillé, président au Grand Conseil, ancien ambassadeur de France en Portugal.

châtiment divin de leur négligence et il espérait qu'après une nouvelle campagne les diplomates feraient de meilleure besogne. Il se remit donc sans tarder au travail, et prépara en trois jours pour les Etats généraux un mémoire qui a été conservé. On avait prétendu, paraît-il, que les alliés n'avaient pas le droit de s'immiscer dans les affaires intérieures de la France. Le mémoire dont nous parlons avait pour but de démontrer que dans l'extrême détresse où les réduisait la politique arbitraire de Louis XIV, les Réformés n'avaient pas d'autres recours que les puissances, et que, conformément à l'exemple de Louis XIV lui-même, celles-ci avaient le devoir de se servir de la guerre présente pour obtenir du roi de France, en faveur de ses sujets réformés, le rétablissement de leurs droits.

Ce mémoire approuvé, au dire de Rochegude, par des gens capables d'en juger, ne fut pas d'une grande utilité. L'auteur ne se doutait pas encore du changement profond qui s'opérait alors dans la politique, et que le temps n'était plus où les questions confessionnelles pouvaient provoquer une guerre. On n'en éprouve pas moins une réelle satisfaction à entendre Rochegude affirmer la solidarité de tous les croyants dans les intérêts religieux et ecclésiastiques, en dépit des barrières nationales, et en appeler à un tribunal arbitral qui serait au-dessus des divers gouvernements.

Peu de jours après, Rochegude envoya son mémoire à Zurich[1], en annonçant son prochain départ pour l'Angleterre, ainsi que la reprise des hostilités. Il n'en exprime aucun regret. Au contraire, il s'en félicite dans une lettre datée du même jour et adressée peut-être à Henri Escher. « Au reste, dit-il, mon très honoré monsieur, l'on tire un bon présage pour nous du renvoi de cette paix, » ce qu'il explique par l'aigreur des Hollandais et des Anglais, qui sont décidés désormais à ne plus ménager la France.

Cette lettre est la seule qui laisse une impression fâcheuse. Entraîné par l'intérêt de la cause réformée et par les préoccupations de son entourage, Rochegude semble ne plus se sentir

[1] Lettre du 14 juin 1709.

Français. Il se tourne contre son pays, ou plutôt, hâtons-nous de le dire, contre le système insensé de gouvernement dans lequel s'obstinait Louis XIV.

Le 18 juin, Rochegude était encore à la Haye, attendant de Suisse les lettres qu'on devait lui envoyer pour la reine d'Angleterre. A bout de patience, il avertit Henri Escher, le 18 juin, qu'il part pour Londres ; il y arrive le 21, et ne tarde pas à obtenir une audience de la reine. Cette princesse fut touchée jusqu'aux larmes par le récit des traitements subis par les galériens protestants et qu'on avait aggravés depuis la rupture des négociations pour la paix. Il écrit à Zurich que les ministres, Godolfin, beau-père de la fille de Marlborough, Sunderland, son gendre, ainsi que le secrétaire d'Etat Boyle, se prononçaient à l'envi en faveur de sa requête. Il était plein d'espoir. Il revint même sur cette audience dans sa lettre du 4 juillet adressée à Henri Escher ; il lui raconte que la reine avait approuvé ses mémoires et lui avait donné des lettres pour les Etats généraux. A propos de la Hollande, il ajoute : « Je puis dire n'y avoir pas été moins bien reçu que je l'ai été en Angleterre, quoique je n'eusse aucune lettre de recommandation de LL. EE. »

Rochegude n'était pas fâché de montrer qu'il avait assez de crédit personnel pour se passer des Cantons évangéliques. Pourtant les lettres de crédit lui furent expédiées ; on l'engageait à rester quelques jours de plus en Angleterre.

Le 15 juillet, il écrivait de Londres à Henri Escher :

« ... C'est pour vous remercier très humblement, mon très honoré monsieur, de tant de soins et de peines que vous prenez pour nos frères et pour moi en particulier. J'étais prêt à repasser en Hollande, lorsque j'ai reçu les lettres de leurs Excellences. J'aurai l'honneur dans peu de jours de présenter celle de Sa Majesté dont j'ai été reçu, à mon audience, le plus favorablement du monde aussi bien que de leurs HH. PP.

» Vous apprendrez les nouvelles, mon cher monsieur, dans les lettres que je me donne l'honneur d'écrire à Leurs Excellences. Faites-moi savoir, si vous plaît, si Leurs Excellences sont satisfaites de moi jusque ici et de mes négociations. Conservez-moi

l'honneur de votre chère amitié. Je suis, mon très cher monsieur, inviolablement à vous.

» Mes respects très humbles à Madame votre chère épouse. »

Si les puissances ne firent rien alors pour le relèvement des Eglises réformées de France, on n'en saurait accuser Rochegude. On retrouve la pensée et les termes mêmes de ses suppliques dans la lettre que la reine d'Angleterre adressa aux Cantons évangéliques, le 20 juillet 1709. Elle se félicite du succès de ses armes, et elle dit y trouver un nouveau motif pour s'intéresser aux réformés de France et aux galériens protestants; elle est heureuse de voir les Cantons évangéliques dans les mêmes résolutions, comme le lui a communiqué le marquis de Rochegude. Signé Anne R. et contresigné par H. Boyle.

A cette époque, d'autres puissances étaient à l'œuvre pour le relèvement des Eglises réformées de France: la Parole de Dieu et le Saint-Esprit ranimaient dans le Midi le feu que Louis XIV croyait avoir éteint pour jamais et qui n'avait cessé de couver sous la cendre. Heureusement; car pour lors, ni Rochegude ni les alliés n'étaient d'un grand secours. Les hostilités avaient été reprises; au bout de quelques mois de marches, d'attentes, d'escarmouches plus ou moins importants, les armées en vinrent aux mains dans la terrible journée de Malplaquet, le 11 septembre 1709. Ce fut une boucherie. Les soldats français mirent à se battre une bonne volonté et un patriotisme qui étonna les alliés et leur démontra le néant de leur basse et cruelle politique. Loin d'en avoir fini avec la France, ils la voyaient debout devant eux entièrement unie, vivante et vibrante, prête à tout souffrir pour sauvegarder son intégrité et son honneur. Ce ne fut pas la France, quelque humiliée qu'elle fût alors, mais bien la Grande alliance victorieuse, qui fut ruinée par la journée de Malplaquet. Le crédit de Marlborough fut englouti dans ce triomphe; quelques temps encore à la tête des armées, il ne tarda pas à voir ses adversaires et la masse du peuple anglais se tourner contre lui.

Quant à Rochegude, ces événements le condamnèrent à l'inaction. Le 16 août il parlait aux Zuricois de l'audience de

congé qu'il avait eue de la reine ; après cela, il garde le silence jusqu'au 28 octobre. A cette date, il écrit que les Etats généraux ont décidé de s'occuper « sérieusement » des réformés français dans les négociations pour la paix. « Sérieusement; » ce mot en dit beaucoup sur le peu de valeur des promesses antérieures. L'assurance nouvelle n'en avait guère plus ; mais Rochegude la prenait pour bon argent. Soit tempérament, soit confiance chrétienne, il ne cessait d'espérer. En novembre, il alla passer huit jours à Londres pour assister à l'ouverture du parlement. Le discours de la reine était tout à la guerre. Les évêques et les grands seigneurs firent à notre marquis les plus chaleureuses promesses; il repartit l'imagination occupée et le cœur rempli des plus riantes perspectives de succès, comme on le voit dans sa lettre aux Zuricois, écrite au moment où il s'embarquait.

Les troupes étaient rentrées dans leurs quartiers d'hiver; rien ne pouvait se décider par les armes ; mais la France était trop éprouvée pour que Louis XIV ne cherchât pas à reprendre les négociations pour la paix par des voies indirectes [1].

Dès l'automne 1709, il fit des propositions au Grand Pensionnaire, qui envoya des passe-ports pour les plénipotentiaires français [2]. Les conférences s'ouvrirent à Gertruydenberg le 9 mars 1710 [3], entre les envoyés du Grand Pensionnaire et ceux de Louis XIV, qui apportaient encore des concessions d'une incroyable étendue [4]. Ces longues et humiliantes conférences cessèrent à la fin de juillet sans avoir abouti, les diplomates hollandais se montrant aussi raides et aussi prétentieux qu'ils l'avaient été l'année précédente.

Pendant ces longs mois, la correspondance de Rochegude avec les Zuricois se ralentit; du moins les archives n'ont conservé aucune lettre de lui datant de l'hiver de 1709 à 1710. Sa

[1] Voir Torcy, *Mémoire sur l'histoire de France* II. série, tome 67, p. 356 et suiv.

[2] Le maréchal d'Huxelles et l'abbé de Polignac.

[3] Il y a une faute d'impression dans le *Recueil des mémoires*, où on lit mai au lieu de mars. Voir p. 372 et 380.

[4] Louis XIV alla jusqu'à offrir aux alliés des subsides pour leur guerre contre l'Espagne.

plume pourtant n'était pas inactive. Une lettre de Wartemberg, ministre de Prusse, adressée dans ce temps-là à Rochegude, prouve que le marquis ne cessait pas de solliciter l'appui des princes protestants.

Le 8 avril enfin, il annonce à Zurich que les Etats généraux ainsi que la reine d'Angleterre, ont gracieusement accueilli les lettres des Cantons évangéliques : « Cependant, dit-il, l'on n'a rien ajouté aux préliminaires; mais l'on espère que la guerre continuant ... on pourra nous y comprendre, en demandant l'élargissement des confesseurs sur les galères et des prisonniers. » Selon lui, cette concession serait de peu de valeur; parce que ces malheureux seraient bientôt remplacés par d'autres, aussi longtemps que le libre exercice de la religion, demandé par Rochegude, ne serait pas assuré. Voilà ce qu'il s'efforçait de faire comprendre aux princes et aux diplomates.

Peu de temps après avoir écrit cette lettre, Rochegude apprenait la mort de l'excellent et vénérable bourguemestre Henri Escher, fidèle et constant ami des réfugiés. Cet homme éminent rendit le dernier soupir le soir de Pâques, 20 avril 1710. Rochegude écrit à un petit-fils du défunt, le 2 mai : « Tout le public y perd, et moi en particulier qui pouvais compter sur l'honneur de son amitié. »

Le même jour il devait annoncer à la fois la rupture des négociations[1] et les perspectives croissantes de la paix que rendaient probables les succès des alliés[2].

Il ajoutait qu'il ne resterait plus que quelques jours à l'étranger. Cette information personnelle semble indiquer que ses amis lui avaient demandé des explications sur sa longue absence ou sur son silence. Désormais les lettres se succèdent à de courts intervalles. Le 13 mai, c'est un nouveau mémoire avec des détails sur le siège de Douai. Le 10 juin, il écrit que Douai

[1] Elles furent en effet rompues le 28 avril, puis reprises peu après sur les instances de Louis XIV.

[2] A ce moment les succès n'étaient pas encore très importants ; ils le devinrent peu après : 20 août, Victoire de Saragosse sur le roi d'Espagne ; 25 juin prise de Douai ; 26 août, prise de Béthune, celle de Saint-Vonant le 29 septembre et celle d'Aire le 9 novembre.

résiste, que c'est une place meurtrière, que d'ailleurs les affaires de la religion intéressent plus que jamais, « surtout depuis qu'on a appris que les Indiens du Canada ont envoyé quatre députés à la reine d'Angleterre pour demander sa protection et des ministres pour les instruire. Si l'on fait quelque chose pour les païens, combien plus le doit-on pour les chrétiens persécutés. »

En juillet, il envoie une pièce destinée à prouver les effets et l'utilité de ses démarches; c'est un extrait du registre des résolutions des Etats généraux des Provinces unies. Voici cette pièce: « Mardi, le 7 juillet 1710. On a lu un mémoire du Marquis de Rochegude pour l'affaire de la religion réformée de France et spécialement de ceux qui y sont sur les galères et en prison, afin de leur procurer par une paix leur élargissement et le rétablissement de la religion. Sur quoi étant délibéré, on veut et on a trouvé bon que copie de ce mémoire serait mise en main de MM. Van Welderen et autres députés de LL. HH. PP. pour les affaires de dehors, pour visiter et examiner et faire leur rapport de tout à l'assemblée. Accordé avec le syndic: registré et signé J. Fagel. »

Rochegude reconnaissait cependant que ses démarches resteraient sans effet tant que le gouvernement anglais ne mettrait pas les intérêts des réformés de France parmi les clauses à traiter avec les plénipotentiaires français. Si ce point ne figurait pas dans les préliminaires, il serait très difficile de l'introduire dans le cours des négociations. Rochegude se disposait à partir pour Londres, lorsqu'il apprit de M. Cliquet, Réfugié, que le Parlement serait probablement dissout. Les affaires de Marlborough allaient de mal en pis; la prise même de Douai, quelque plaisir qu'elle fît aux alliés, ne pouvait retarder longtemps la chute du ministère anglais.

Rochegude partit néanmoins. Le 25 juillet, il raconte qu'il a remis le 23 un mémoire à la reine pour lui rappeler l'engagement que l'Angleterre avait pris anciennement[1] d'assurer l'existence des Eglises réformées de France, l'état actuel des pro-

[1] Voir p. 22.

testants français, « pauvres lumignons fumants, » « roseaux froissés, » aux intérêts desquels il fallait faire une place dans les préliminaires.

Comme les hostilités étaient poussées de part et d'autre avec vigueur, Rochegude ne pouvait faire grand'chose ; il sollicitait et soutenait l'intérêt du tiers et du quart en faveur de sa cause. L'ambassadeur du roi de Prusse, Spanheim, l'assurait du fidèle souvenir et de la bonne volonté de son souverain. C'étaient les Suisses qu'il avait le plus de peine à convaincre de l'importance de ses efforts. Les Bernois surtout se montraient peu empressés ; ils écrivaient le 11 septembre à Zurich : « Cette affaire est suffisamment recommandée aux puissances pour qu'on estime superflue la poursuite de ces négociations. » Heureusement les autres cantons étaient mieux disposés. A Zurich, on prenait plaisir aux dépêches de Rochegude, qui ne manquaient pas d'intérêt. Le 15 novembre, il décrit l'état de l'opinion en Angleterre, où le parti whig et Marlborough se lâchaient mutuellement, et où l'avènement du ministère tory amena un revirement complet dans la politique étrangère de ce royaume. Rochegude raconte que les hommes du moment sont d'accord sur quatre points, savoir : de continuer la guerre, d'assurer la couronne à la lignée protestante et dans la maison de Hanovre, d'affermir le crédit de l'Angleterre au dedans et au dehors, « enfin de défendre la tolérance. » La valeur de ce programme politique était contestable. Mais Rochegude n'y regardait pas de si près.

Remarquons à ce propos que tout entier à sa tâche spéciale il ne se mêlait point de politique. Il aurait pu être tenté de le faire. Toutes ses espérances de succès reposaient sur les ennemis de la France ; leurs victoires étaient autant de défaites pour son pays, une humiliation pour le roi, mais aussi l'appauvrissement et la ruine de sa patrie. D'un autre côté, il avait un amour profond pour les Eglises réformées de France, pour les Réfugiés qui partout attendaient impatiemment l'heure du retour, pour les galériens et les prisonniers protestants soumis au plus rude esclavage et à de cruels supplices, sollicités sans cesse d'acheter leur liberté immédiate par une abjuration ; il portait

aussi sur son cœur tous les réformés qui avaient faibli sous le poids des persécutions, qui avaient abjuré contre leur conscience, et qui, gémissant de leur lâcheté, espéraient en secret la délivrance et la liberté. Rochegude pensait sans cesse à eux et songeait au secours moral dont leur serait la protection des puissances. Ces préoccupations auraient pu l'entraîner, comme beaucoup d'autres, dans la voie des intrigues politiques, ou le pousser à prendre une part directe aux négociations et à la guerre, ou du moins à se compromettre, lui et sa cause, par des paroles imprudentes. Il ne donna point dans de pareils écarts. Dans une lettre du 15 novembre 1710 il disait : « Je ne me mêle pas de politique ; ce n'est pas l'affaire des Réfugiés. Mon unique affaire, depuis treize à quatorze ans, est de solliciter auprès des puissances réformées en faveur de la religion opprimée et cruellement persécutée en France. Béni soit Dieu qui leur a inspiré le désir et le dessein de s'employer pour sa délivrance.... »

Rochegude resta à Londres pour suivre les événements. Il avait alors de grands sujets de découragement. Au lieu de soulager ses frères persécutés, toutes ses démarches ne faisaient qu'accroître leurs maux. On les injuriait à cause des efforts tentés par leurs amis pour obtenir leur liberté. Pourtant Rochegude ne désespéra point. En janvier 1711, il raconte que le Parlement s'occupe de chercher des fonds pour la campagne prochaine, que Marlborough sera maintenu à la tête des armées, qu'il lui avait accordé quelques instants d'entretien. Il en avait profité pour dire au duc qu'on redoublait les misères des galériens, qu'on les insultait en leur disant : « Où est votre Dieu ? où sont vos libérateurs ? » A ce récit le duc avait dit tout haut : « Dieu les punira ! » Rochegude rapportait ces paroles avec bonheur. Il y mettait trop de prix ; mais sa naïveté l'honore. Puis, au fond, ce n'était pas aux hommes qu'il se confiait ; il croyait en Dieu. S'il semblait compter sur la bonne volonté des ministres, il exprimait aussitôt sa foi dans des termes précis et joyeux : « Il viendra ce temps de leur délivrance et de celle de l'Eglise par des voies auxquelles on ne pense pas, et peut être d'où on ne l'attend pas ; la délivrance viendra de l'Eternel,

pour parler avec un prophète; sa bénédiction est sur son peuple[1]. »

Sa confiance n'était pas de nature uniquement mystique. Du moins il paraît avoir eu vent des négociations secrètes, ouvertes en janvier 1711, entre la France et l'Angleterre, et qui aboutirent à la fin de l'année par l'engagement pris des deux parts de convoquer un congrès qui, réuni à Utrecht, mît fin à la guerre. Si Rochegude était au courant de ce qui se préparait, l'empressement de Louis XIV pouvait lui donner une idée de l'état désespéré de la France et lui faire présager le moyen dont Dieu se servirait pour rétablir les Eglises.

Jusqu'en juin, les lettres font défaut. La politique intérieure et extérieure de l'Angleterre était alors d'une incroyable duplicité. Marlborough continuait de se montrer le général habile et hardi qu'on connaissait; mais le ministère anglais l'entravait de toutes manières[2]. En outre, ce même ministère, à l'insu des alliés, entamait des négociations avec l'ennemi. Ce secret ne fut trahi qu'au bout de quelques mois par Gallas, l'envoyé de l'empereur à Londres[3]. Quant à la guerre, le public n'y comprenait rien; ni Rochegude non plus. Il se disposait à abandonner la partie et à rentrer en Suisse, quand des personnes influentes, on ne sait pour quels motifs, lui conseillèrent d'attendre l'effet des premiers succès de la campagne, qu'elles savaient pourtant ne pas devoir aboutir. Habitué à attendre, il attendit; mais il ne lui vint du théâtre de la guerre aucune bonne nouvelle.

En septembre, il eut enfin un sujet de vive satisfaction. Longtemps entravées par la défiance mutuelle des diplomates français et anglais, les négociations secrètes avaient été renouées en août avec plus de sérieux. La reine elle-même prit alors en main la cause des « confesseurs sur les galères » et les négociateurs furent contraints d'en faire au moins mention dans les

[1] Lettre du 19 février 1711.

[2] Ainsi on lui rendit impossible de réaliser le plan qu'il avait conçu de marcher subitement avec toutes les forces alliées sur Paris, plan dont la réussite aurait probablement achevé la défaite de Louis XIV.

[3] En novembre 1711.

pourparlers. Le lord trésorier en demanda la liste à Rochegude, qui s'empressa de la donner, heureux qu'enfin il dût être question de ces malheureux.

La liste était accompagnée d'un mémoire où Rochegude plaidait de nouveau et avec éloquence la cause des protestants français sur les galères, dans les prisons et dans les couvents, cause qui concernait à la fois l'humanité et la religion : « Est-il possible qu'il n'y ait pas un article (dans le traité en préparation) en faveur de l'Eglise si cruellement opprimée en France ? un article qui devrait être le préliminaire des préliminaires. » Il mettait en avant l'idée de reprendre le quatrième article du traité de paix de Ryswik en faveur des protestants allemands, en lui donnant plus d'extension ; en sorte que tous les protestants de toutes les nations fussent reconnus comme formant un seul corps ; enfin il revient sur l'état misérable des protestants qui ont été forcés d'abjurer.

Rochegude n'oublia pas de tenir les Zuricois au courant de ce qui se passait. Sa lettre du 24 septembre respire la joie et la plus entière confiance dans l'avenir. Jugeant même que sa présence en Angleterre était superflue, il se rendit en Hollande, où les Etats généraux lui donnèrent une lettre pour les Cantons évangéliques. Ils y vantaient le zèle et l'application du marquis et assuraient qu'ils feraient eux-mêmes leur possible avec les Suisses pour venir en aide aux protestants persécutés et opprimés en France, ainsi qu'aux galériens et aux prisonniers, qui faisaient preuve de tant de constance. C'est avec cette flatteuse missive que Rochegude rentra en Suisse dans les dernières semaines de 1711.

La marche des négociations d'abord secrètes, puis avouées par la reine Anne devant le parlement le 18 décembre 1711, justifiait les espérances de Rochegude; mais les victimes de la persécution étaient encore sous le coup de la déception que leur avait causée la rupture des conférences en 1710. On le voit dans une lettre de galériens protestants adressée aux Cantons évangéliques à la fin de 1711 et dont il importe de donner un résumé. Les galériens parlent d'abord du zèle infatigable de M. de Rochegude, des espérances qu'ils avaient fondées sur les alliés, enfin

de leur cruelle déception. Ils n'ont d'espoir que dans les Cantons évangéliques, qu'ils supplient de continuer leurs bons services et de solliciter jusqu'auprès de la cour de France en faveur de l'Eglise persécutée. « En effet, magnifiques seigneurs, nous savons par feu M. Henri Escher, dont la mémoire est en si bonne odeur parmi vous et parmi nous, et par M. de Rochegude même, que ce furent vos Excellences seules qui engagèrent cet illustre marquis à prendre notre cause en main, et qui l'ayant muni de leurs puissantes recommandations, l'encouragèrent à faire le voyage de Hollande et d'Angleterre, pour travailler à une si sainte œuvre et pour disposer les puissances à seconder vos pieuses intentions. » Ils rappellent ensuite les desseins cruels des adversaires, qui ont juré la ruine de Jérusalem : « A sac! à sac! qu'elle soit embrasée! » « Mais si Dieu est pour vous, qui pourra vous résister? » Il court de méchants bruits par lesquels on veut enlever aux confesseurs la gloire de souffrir pour le Seigneur. Ces bruits ont été réfutés solidement, comme peut le dire M. de Rochegude, « actuellement à Zurich. » La lettre relève en outre le fait que, tandis que toute l'Europe est en guerre, la Suisse jouit de la paix « sous le bénéfice de votre sagesse, de votre prudence et de cette estime que vos Excellences et leurs illustres prédécesseurs se sont attirée de tous les autres potentats. O que bien heureux est le peuple à qui Dieu fait de si grandes choses! » Cela doit servir aussi à leur pays de France, « contribuer à briser le joug de notre cruelle servitude. » « Fasse le ciel que nos péchés, qui seuls sont la cause de tant de fléaux qui ont fondu sur notre misérable patrie, n'apportent point d'obstacles à vos généreuses intentions, à nos justes souhaits, ni à la miséricorde de notre Sauveur.» La lettre finit par des souhaits d'heureuse année. Elle est signée par dix protestants aux galères. Voici leurs noms :

Musseton,	Serres l'aîné,
Carrière,	Serres le puiné A.,
Salgas,	Serres le jeune,
Damoüyn,	Bancillon,
Cazalé,	Sabatier.

Comme on vient de le voir, Rochegude était à Zurich à la fin de 1711; mais rien ne nous dit ce qu'il faisait alors, ni qui il voyait. En tout cas, il n'y resta plus très longtemps.

CHAPITRE VI

Quatrième voyage. Attente décevante et succès final.

Les premiers jours de janvier 1712, Rochegude communiqua aux magistrats zuricois les extraits de deux lettres qu'il venait de recevoir : l'une, datée du 29 décembre, était de M. Vandenbrand, baron de Cleversberg, député perpétuel de Zélande aux Etats généraux; l'autre de M. Cliquet, de Leyden, datée du 27 décembre; toutes deux, « arrivées il y a trois jours, » réclamaient la présence de Rochegude en Hollande dans l'intérêt de la cause qu'il avait si vaillamment défendue. Avant de partir, il désirait avoir des Cantons évangéliques une réponse à l'offre que les Etats généraux avaient faite de se concerter avec la Suisse sur l'article qu'il s'agissait d'introduire dans les préliminaires, en faveur des réformés français sur les galères, en prison ou dans les couvents.

Zurich demanda l'avis des Cantons évangéliques. Tous se montrèrent bien disposés, sauf Berne qui le 2 février expliquait ainsi son refus : La démarche à faire auprès des hautes puissances, en vue des préliminaires de la paix, ne déplaît pas à LL. EE., mais elles exigent que « dans les lettres des cantons évangéliques, il ne soit pas fait mention du marquis de Rochegude et que ces lettres ne soient pas envoyées par son entremise, mais par la poste ordinaire, et adressées à quelqu'un qui les remettrait au bon moment; d'autant plus que, comme nous vous l'avons exprimé précédemment, nous ne jugeons ni opportun ni utile d'employer plus longtemps le marquis de Rochegude et que sa conduite jusqu'ici n'a procuré à la Confédération évangélique ni honneur ni profit. »

Il fallut complaire aux Bernois. Le marquis toutefois n'avait pas attendu la réponse des Cantons; il était parti sans retard. Le 13 janvier, à Utrecht, il remercie les Zuricois de la lettre dont ils l'ont chargé pour la reine douairière de Danemark, et

du zèle qu'ils déploient en faveur de l'Eglise souffrante : « O si tous en avaient autant, » s'écrie-t-il. Il avait espéré « un changement en bien dans les affaires de la religion. Mais Dieu ne l'a point voulu, et cela pour des raisons qui ne sont point cachées. On ne voit que trop pour quelle raison Dieu nous afflige; ce n'est donc pas aux puissances qu'il faut s'en prendre, « afin » que tu sois connu juste quand tu parles et trouvé pur quand » tu juges. » Jusqu'ici il a vu peu d'empressement dans ce congrès pour ce qui concerne la religion. On ne lui donne que de bonnes paroles. « Mylord Stafford m'assura l'autre jour en dînant chez lui que la reine ferait pour nous ce qu'elle pourrait; c'est dire beaucoup, car la reine peut tout à la cour de France, si elle veut bien employer son crédit, ou plutôt son autorité. Sa majesté m'a fait l'honneur de m'assurer en différents temps, de vive voix et par écrit, de sa protection en faveur de l'Eglise souffrante. C'est pour l'en faire ressouvenir que je passerai encore une fois en Angleterre selon les apparences, quoique l'hiver soit rude en ce pays; mais ni le temps, ni mon âge ne m'arrêteront pas.... »

Parmi les personnes influentes que Rochegude cherchait à intéresser aux réformés de France et qui eurent aussi une certaine part au succès final, il faut citer ici Robinson, évêque de Bristol, délégué de l'Angleterre au congrès d'Utrecht. Dans ses mémoires[1], le marquis de Torcy donne du diplomate anglais la brève caractéristique que voici : « Le premier (délégué) est Robinson, évêque de Bristol, garde du sceau privé; c'est un bon Anglican, bon négociateur, honnête homme, flegmatique; il a résidé pendant trente-deux ans dans les cours du nord, et pacifié les troubles entre la Suède et le Danemark. »

C'est à lui que Rochegude adressa alors une lettre[2] que nous croyons devoir reproduire ici :

« A Xuric le 10 février 1712[3].

» J'obéirai à vos ordres, milord, en continuant à me donner l'honneur de vous écrire. Voilà une liste très exacte de nos con-

[1] *Mémoires de Torcy*, p. 76.

[2] Nous devons la communication de cette lettre à monsieur le pasteur D. Benoit de Montauban.

[3] Cet entête m'embarrasse : Si ce Xuric ou Huric désigne Zurich, il faut admettre

fesseurs dans les prisons. Si on n'en donne point de ceux qui sont en France sous l'oppression du papisme, le nombre en est infini. J'ose dire que ceux-ci sont encore plus à plaindre que les autres. Ils sont tombés par infirmité, n'ayant pas la force de se relever, et en cela ils sont plus dignes de compassion; leur sort dépend de celuy des confesseurs, car on ne saurait délivrer ceux-ci sans délivrer les autres, c'est-à-dire sans rétablir la Religion en France, comme j'ay eu l'honneur de le représenter dans mes mémoires à votre Excellence. Enfin les uns et les autres implorent plus que jamais le secours des puissances. Ils ont particulièrement les yeux sur la reine qu'ils regardent comme une autre Esther. Nous les avons aussi sur vous, milord, qui serez comme le Mardochée de nos jours. Il semble que Dieu vous ait mis dans un poste éminent pour vous mettre plus en état de servir l'Eglise affligée, service qui luy est plus agréable qu'aucun autre. C'est à cela qu'il vous appelle comme prélat et comme plénipotentiaire à la paix. Réjouis-toi, fille de Sion; que sont beaux les pieds de ceux qui procurent la paix. Paix et prospérité en tes palais, paix enfin sur Israël de Dieu. Permettez-nous, milord, d'anticiper ces temps par nos vœux et nos actions de grâce à Dieu qui a bien voulu vous choisir comme un autre Zorobabel pour rebâtir les murs de Sion et réparer les brèches. Nous vivons dans cette espérance.

» Votre Excellence aura reçu copie de la résolution de Mrs les Estats et de leur lettre aux Cantons évangéliques que je me donne l'honneur de leur envoyer de la Haye, par laquelle lettre les Seigrs Estats demandent de concerter aux Cantons sur le moyen de procurer tout le bien possible à la religion. Leurs Excellences, qui souhaitent toujours d'estre d'un même accord entr'elles, mais particulièrement lorsqu'il s'agit d'avancer la gloire de Dieu, ont répondu à leurs hautes puissances, en louant leur zèle pour l'advancement de la religion réformée, qu'ils souhaiteraient avec ardeur pouvoir y contribuer de leur côté et les sollicitant, comme aussy les autres puissances protestantes, à prendre cette affaire à cœur, en faisant mettre un article dans les préliminaires en faveur de l'Eglise opprimée et de nos confesseurs dans les galères. Afin qu'il n'y ait point de retardement à cela, on a envoyé incessamment les lettres par la poste. J'es-

que Rochegude avait écrit cette lettre avant de partir pour la Hollande; car, comme on l'a vu plus haut, il était à Utrecht le 13 janvier: il y était aussi, on va le voir, le 14 février.

père, milord, d'avoir bientôt l'honneur de vous faire la révérence.

Votre humble...

ROCHEGUDE.

A Milord évêque de Bristol
à Utrecht.

Le 14 février, Rochegude envoyait à Zurich la réponse de la reine douairière de Danemark, et il ajoute :

« Sa Majesté a bien voulu y joindre une lettre dont elle me charge pour la reine d'Angleterre en faveur des opprimés en France dans les galères et sous le joug du papisme, dignes objets des compassions royales de Sa Majesté et de celles de tous les bons chrétiens. Je ne croyais pas de passer encore une fois la mer pour un aussi triste sujet et je voys avec une extrême douleur que tous mes voyages depuis quatorze ans ont été jusqu'ici presque tout à fait inutiles; ils auraient un meilleur succès si les souverains étaient animés du même zèle pour la religion qui anime vos Excellences. Je ne me lasserai point d'intercéder, quoique mes intercessions soient sans effet. Elles auront au moins celui-ci de me justifier auprès des puissances et de les rendre inexcusables; ce deffaut de zèle et de charité fait que Dieu ne bénit point leurs négociations pour la paix. On ne saurait dire depuis trois jours si elle se fera.

» Le Dieu de paix veuille par sa grâce donner la paix à l'Europe, à l'Eglise et l'affermir dans vos Etats, etc. »

On ne voit pas si Rochegude réalisa alors son projet d'aller en Angleterre; le 31 mars, il communiquait d'Utrecht aux Zuricois quelques lettres importantes qu'il venait de recevoir : l'une de l'Electrice de Hanovre, qui y a joint un billet pour l'évêque de Bristol avec ces mots : « Je souhaite passionnément la délivrance des galériens. » Une autre lettre était du Landgrave Charles de Hesse, qui avait ordonné à son envoyé, le sieur Dalwig, de seconder de tout son pouvoir le marquis de Rochegude, et qui le recommande aux Etats généraux; enfin une lettre du comte Dohna, premier ministre du roi de Prusse, où on lit : « Sa Majesté a décidé en plein conseil qu'on insisterait sur les mêmes articles qui lui ont été présentés de la part des réfugiés dans le traité de paix, et que Sa Majesté a déjà

fait envoyer à ses ministres à Utrecht, afin qu'ils puissent y conformément parler pour l'intérêt de la religion. »

Malgré tous ces témoignages de bonne volonté, le billet de Rochegude n'était pas gai. Il voyait les Français semer la division parmi les alliés; puis on avait demandé à la France une réponse catégorique au sujet de certains articles, « au nombre desquels n'est pas celui de la religion ; » cet article était négligé par l'Angleterre. Pourtant, il reproduit l'assurance qui lui a été donnée par l'évêque de Bristol en ces termes : « Aucune puissance protestante n'ira plus loin que l'Angleterre : vous en serez le témoin, si vous demeurez pendant le congrès. »

Plus tard, le ton de ses lettres est moins sombre. Le 26 avril, il avait eu la joie de pouvoir prendre la parole dans une réunion des plénipotentiaires protestants.

Rochegude raconta peu de jours après comment la chose avait eu lieu : « Après avoir rendu des lettres de la part des puissances protestantes d'Allemagne à MM. les Etats généraux en faveur de l'Eglise souffrante, Leurs Hautes Puissances m'ont fait l'honneur de m'accorder une résolution très favorable là-dessus, avec des lettres de leur part à MM. les députés au congrès. Quelque jours après, MM. les plénipotentiaires m'ont fait l'honneur de m'appeler dans leur assemblée, où j'ai prononcé ce petit discours, dont voici copie. Ils m'ont fait bien des honnêtetés et des assurances de leur bonne volonté dans l'occasion.... » Voici ce discours :

« Messieurs ! L'honneur que vous me faites de vouloir m'entendre sur les affaires de la religion, me persuade que vous voudrez bien aussi m'accorder une attention favorable. Vos Excellences savent de quoi il s'agit, de procurer l'élargissement des confesseurs sur les galères, dans les prisons et ailleurs, comme aussi la liberté d'une infinité de nos frères, en France, qui gémissent sous l'oppression du papisme : deux ordres de personnes qu'on ne saurait séparer, car si l'on délivre les galériens sans délivrer les autres, les galères seront bientôt remplies de réformés sur des vains prétextes de contravention. Voici les contraventions : vouloir sortir hors du royaume pour éviter la persécution, n'aller point à la messe,

empêcher les enfants d'y aller, les refuser à un prêtre pour les instruire, c'est ce qu'on appelle contrevenir aux ordres du Roy, et c'est sur cela qu'on renouvelle plus que jamais la persécution en France. Cela paraît par la lettre circulaire du Roy aux intendants des provinces. Que ne feront-ils pas après la paix, si l'on ne prévient ces persécutions par le rétablissement de la Religion en France? On a lieu de l'espérer après les démarches que les puissances protestantes viennent de faire, qui seront secondées et soutenues par une puissante reyne qui n'a pas besoin, comme une autre Esther, de solliciter ni d'intercéder en faveur du peuple de Dieu. Sa Majesté et les puissances protestantes ont le pouvoir en main pour réduire l'ennemi commun à la raison; l'occasion est favorable pour cela, le ciel favorise leurs armes, il ouvre le chemin à la délivrance. A quelle fin tant de succès, de si grands succès dans cette guerre, si ce n'est afin que Dieu en soit glorifié par une paix qui tende à sa gloire, par la paix de l'Eglise, paix qui affermira la paix dans les Etats protestants, qui attirera la bénédiction d'En haut sur eux, sur leurs souverains et sur ceux qui auront été les organes d'une si heureuse paix. Mais on oppose des difficultés; c'est une affaire domestique, dit la France; je ne diray pas qu'elle n'a point des égards pour les autres, témoin la paix de Riswyck. Je dirai que ces raisons domestiques n'ont pas lieu en matière de religion, car la religion unit tous les protestants en un corps. La tête ne peut pas dire aux pieds : je n'ai que faire de vous, c'est l'expression de l'Ecriture, et l'Ecriture doit décider là-dessus. J'ajouteray que ces raisons domestiques, dirai-je politiques, n'étaient pas connues du temps des Constantin, des Casimir et des Cromwell. Celui-ci, avec un trait de plume, fit cesser la persécution en France et en Piémont, et les autres par la voie des armes. Qui ne sait que l'Angleterre et la Hollande, en 1695, contraignirent le duc de Savoie de rétablir les Vaudois et la religion dans leurs vallées? Ces deux puissances ne sont-elles pas intervenues dans le traité fait entre Louis XIII et les Rochelois, et si je remonte plus haut jusqu'à la source de cette république qu'on voit aujourd'hui triomphante et si glorieuse, n'a-t-elle pas eu recours aux puissances protestantes

pour se tirer de l'oppression du papisme? Mais il est superflu d'alléguer des exemples et des motifs de piété pour émouvoir les puissances en faveur de l'Eglise en souffrance. Nous savons qu'elles sont vivement touchées de son état. Elles en ont donné des marques. Cela se voit encore par le choix qu'elles ont fait des personnes aussi pieuses, aussi éclairées et aussi illustres devant lesquelles j'ai l'honneur de parler; qui remplissent si dignement ce glorieux emploi de plénipotentiaires. Je finis ici en faisant des vœux à Dieu qu'il lui plaise de donner un heureux succès à vos négociations et à les faire réussir à la paix de l'Eglise, à la sécurité des Etats protestants et à la tranquillité de l'Europe. Ce sont les vœux que je fais avec toute l'ardeur dont je suis capable. »

Ces joyeuses espérances furent mises de nouveau à l'épreuve. Le 31 mai, Rochegude déplorait l'inaction des armées et des diplomates [1]. On parle de paix, mais on en ignore les conditions. Rochegude n'était pas seul à attendre avec impatience la fin des négociations; de nombreux réfugiés se berçaient de l'espoir qu'à la fin de cette longue guerre les portes de la France leur seraient ouvertes [2]. Trois semaines après, il fait allusion au bruit qui courait alors d'une paix particulière entre l'Angleterre et la France [3], et il se réjouit de l'arrivée du marquis de Miremont, envoyé par la reine avec deux députés pour traiter les affaires de la religion. C'était un bon signe. Sans doute, le discours de la reine à l'ouverture du Parlement, et les opérations financières en Hollande, que Rochegude raconta aux Zuricois, dans ses billets du mois de juin, semblaient n'annoncer que la continuation de la guerre; mais, de fait, les négociations directes entre l'Angleterre et la France avaient à ce moment-là un caractère plus sérieux. Bolingbrocke en avait pris l'initiative;

[1] Dans cette lettre du 31 mai, Rochegude commence par rappeler les offres du colonel Reynaud, « homme de guerre, bon ingénieur et de bonne volonté, » avec quelques officiers français réfugiés, qui demandaient à prendre part en faveur de Zurich à la guerre du Toggenburg.

[2] Le gendre et la fille de M. de Mirmand quittèrent alors l'Allemagne et se rendirent à Neuchâtel, en Suisse, pour être prêts à partir pour Orange.

[3] Paix que l'Angleterre parvint à transformer en paix générale.

il était venu à Paris et avait obtenu ou du moins acheminé la cession de Tournai, comme le raconte le marquis de Torcy. Dunkerque fut occupé par les Anglais, ce qui donna lieu au transport secret des galériens protestants. Leur voyage de Dunkerque à Marseille par le Hâvre et Paris, émut toutes les âmes compatissantes. L'Electrice Sophie écrivait le 19 octobre à Rochegude : « Fâchée, disait-elle, que toutes vos belles harangues n'ont servi de rien. » Cependant elle était sûre que l'Angleterre ferait le nécessaire pour les réformés de France, et elle aurait cru offenser l'évêque de Bristol et Strafford en leur recommandant une cause qu'elle savait leur tenir à cœur.

Ce langage de l'Electrice et certaines réticences obstinées des mémoires de Torcy sur les affaires de la religion, dans la seconde moitié de 1712, prouvent qu'on avait à lutter contre le parti pris de la France de ne donner aucune place officielle dans le traité aux concessions qu'il s'agissait de faire aux réformés. Ces concessions n'en étaient pas moins à l'ordre du jour dans les pourparlers. Rochegude fut même appelé, le 18 novembre, auprès de l'évêque pour entendre lecture d'une lettre de Bolingbroke qui assurait que la reine était remplie de bonne volonté pour l'Eglise souffrante, et qui demandait une liste de tous les confesseurs, galériens et prisonniers pour la foi : « Je l'ai donnée de bonne main, écrit-il aux Zuricois le même jour, et j'ai écrit à mylord Bolingbroke. » Voici une partie de cette lettre : « Cette liste des confesseurs m'a été envoyée de Marseille avec toutes les circonstances possibles, d'où il paraît qu'ils y sont tous pour cause de religion. L'on ne peut que louer le zèle de Sa Majesté et le vôtre, mylord, à vouloir procurer la délivrance de ces fidèles souffrants. Oserait-on dire qu'elle serait imparfaite si l'on ne ferme la porte des prisons et des galères (en accordant le libre exercice de la religion) ? Sans cela, elles seront toujours remplies de protestants sous des vains prétextes de contraventions aux ordres du roi.... Cela se voit dans la persécution qu'on renouvelle en différents endroits du royaume. Dix-huit personnes de Millau, petite ville en Rouergues, viennent d'être condamnées aux prisons le 16 octobre, et menacées des galères pour avoir prié Dieu ensemble. C'est

un fait dont on ne saurait douter.... Que serait-ce après la paix ? »

A l'occasion du transport des galériens protestants de Dunkerque, Rochegude écrivit peu après une seconde lettre à Bolingbroke, où nous lisons : « Les galériens de Marseille nous écrivent que le transport de leurs frères de Dunkerque leur fait peur à parler humainement. Je les rassure là-dessus, en leur écrivant par cet ordinaire que votre Excellence, par ordre de la reine, m'a fait demander une liste de tous les confesseurs. Cette agréable nouvelle les va tout réjouir et les encourager à supporter leurs maux et les insultes qu'on leur fait, car on ajoute l'insulte aux tourments en leur disant : « Où est votre » Dieu ? Où sont vos libérateurs? Il n'y a personne qui vous » délivre.... » Langage des persécuteurs de tout temps, comme on le voit dans l'Ecriture. On y voit aussi que Dieu suscite de temps en temps des libérateurs et des libératrices à son Eglise. Ce n'est pas en vain que la reine porte le titre glorieux de protectrice et de défenseuse de la foi. La France n'ignore pas cela, quoiqu'on demande : « Où sont vos libérateurs ? » Elle le saura encore mieux lorsque Sa Majesté et les Etats protestants parleront en faveur de cette Eglise souffrante. La reine vient de parler, elle a fait les premiers pas, et n'en demeurera pas là, pour la consolation de cent mille âmes dans ce royaume-là, qui gémissent sous le joug et périssent, si l'on perd cette occasion de les sauver. L'occasion est favorable pour cela. Sa Majesté est aussi l'arbitre de la paix. Elle a du crédit, on la craint à la cour de France, et cette cour pliera par la crainte qu'elle aura. Cela s'est vu à son égard dans les temps des persécutions. Il n'y en eut jamais de si violente que celle-ci, ni si longue, digne sujet des compassions royales de Sa Majesté, comme aussi de toutes les puissances protestantes. Celles-ci suivront la reine aussi en avant là-dessus qu'elle voudra aller. C'est ce que les principaux plénipotentiaires m'ont fait l'honneur de me dire pour le redire à mylord évêque. Son Excellence m'a dit des choses satisfaisantes sur cela, qu'elle a bien voulu appuyer par un axiome, en disant que le dernier dans l'intention serait le premier dans l'exécution. Nous l'espérons, mylord.... »

Il est intéressant d'observer l'état d'âme de Rochegude dans ces alternatives incessantes d'espoir et de déception. Voici quelques lignes adressées aux Zuricois où se trahissent en même temps son découragement et la fermeté de sa foi. C'est peut-être une des pages les plus remarquables de toutes ses lettres : « On attendait mylord Strafford; aura-t-on la paix ou la guerre? Ce que je sais bien, magnifiques et souverains seigneurs, c'est que les affaires de religion sont fort négligées pour ne pas dire oubliées. Je n'en suis pas surpris, quoique j'aie des assurances de la bonne volonté des puissances protestantes et de leurs plénipotentiaires. Mais toutes ces promesses n'ont eu aucun effet. J'attendrai néanmoins jusqu'à la fin du congrès, et si je ne puis enfin rien obtenir, je serai témoin contre ces puissances, de qui j'ai reçu tant de promesses depuis quinze ans de vive voix et par écrit.... Ce qui me console dans mes sollicitations presque inutiles, c'est de penser que je parle pour une bonne cause et que mon droit, pour parler avec Esaïe, est par devers l'Eternel. »

En écrivant ces lignes, Rochegude jugeait trop sur les apparences. En réalité, les diplomates s'occupaient de la question. Seulement ils ne faisaient pas toujours du marquis le confident de leurs démarches. Dans leur réponse à une lettre des Suisses, trois puissances protestantes témoignaient un vif intérêt aux réformés français dans la souffrance [1].

Comme, à la demande expresse de Berne, les Suisses ne faisaient plus mention de Rochegude dans leur correspondance officielle, son nom ne figure pas non plus dans les réponses des puissances. Le mauvais vouloir de Berne fut tenace; même après le succès final de l'infatigable marquis, LL. EE. bernoises refusèrent de voter la gratification officielle que la Conférence évangélique voulait donner à Rochegude [2]. On ne saurait en conclure quoi que ce soit de défavorable pour lui; c'était du côté des Bernois pure susceptibilité; car, d'ailleurs, dans aucune lettre, pas même dans celles de Berne, il ne se trouve un mot

[1] La lettre des Etats généraux est du 6 décembre 1712; celle de Charles de Hesse du 16 décembre; celle du roi de Prusse du 11 janvier 1713.

[2] Diètes de Baden et de Frauenfeld uillet et août 1713).

qui ternisse sa réputation ou qui mette en doute la considération dont il était entouré. On ne l'accuse pas même d'importunité, lui qui passait sa vie à solliciter.

Revenons à ses démarches. Voici une lettre qu'il écrivait à Bolingbroke le 27 décembre 1712 :

« Mylord, je m'étais donné l'honneur de vous écrire ces jours passés sur la liste des confesseurs que mylord évêque m'avait demandé de votre part. J'eus l'honneur de le voir hier au soir. Il m'a dit que Votre Excellence avait reçu la liste et qu'il appréhende que la France ne fasse des difficultés à l'égard de ceux des Cévennes qui ont été envoyés aux galères. L'on sait, mylord, que s'ils ont pris les armes, c'est pour se défendre d'aller à la messe, et qu'ils ont été approuvés, encouragés et appuyés là-dessus, et en cela ils méritent encore mieux qu'on s'intéresse pour eux. J'ajouterai que dans toutes les audiences que la Reyne m'a fait l'honneur de m'accorder, j'ay eu celui de l'entretenir au sujet de ces fidèles souffrants et en général de l'Eglise souffrante. Sa Majesté m'a toujours favorablement reçu et m'a demandé une liste des confesseurs dans les galères, les prisons et ailleurs, voulant s'intéresser pour les uns et pour les autres sans distinction. Car on sait bien que ceux-cy n'y sont pas pour rébellion et que s'ils voulaient abjurer, car on les y sollicite tous les jours, ils seraient mis aussitôt en liberté ; preuve assurée qu'on les y retient pour cause de religion. Après les avances que Sa Majesté a faites en leur faveur, ils ont lieu d'espérer qu'elle n'en demeurera pas là. C'est ce que je leur ai écrit, c'est ce j'ai écrit à Sa Sérénissime Madame l'Electrice de Hanovre qui s'intéresse généreusement pour eux. Elle m'a fait l'honneur de me répondre, et j'ay fait voir sa réponse à mylord évêque, où Sa Sérénité mande que Sa Majesté, ayant témoigné tant de compassion pour ces bons et louables chrétiens, elle voudra les protéger.

» Votre Excellence secondera bien en cela, comme en toute chose, les bonnes intentions de Sa Majesté, etc. »

On voit par cette lettre où gisait la difficulté dans les négociations avec la France à l'égard des protestants aux galères et dans les prisons. Les diplomates français les tenaient pour des rebelles, des insurgés, et, d'un autre côté, ils ne voulaient pas qu'il fût question de personnes persécutées pour leur foi. Aussi

ne pouvait-on aborder ce sujet qu'incidemment et d'une façon détournée, tandis que la discussion s'étendait longuement sur des questions de territoires, de villes et de forteresses. Rochegude, n'assistant pas à ces conférences, n'en avait connaissance que par des rapports plus ou moins directs; il s'indignait de la disproportion qu'il croyait découvrir entre l'importance donnée à ces questions tout extérieures et la négligence avec laquelle se traitaient les questions religieuses. Dans une lettre du 27 janvier 1713, il déplore qu'on songe plus à quelques pouces de terrain qu'au rétablissement de la religion en France. « Il a aveuglé leurs yeux pour ne point voir, » s'écrie-t-il, exprimant ainsi la souffrance de son âme et le sérieux avec lequel il suivait ces débats. Dans la même lettre, il annonce aux Zuricois qu'il croit devoir aller en Angleterre, et il leur demande de l'appuyer auprès de la reine. Il termine ainsi : « Voici un temps de crise pour les galériens, prisonniers et autres persécutés. La France ne manquera pas de faire des difficultés, si elle voit qu'on demande faiblement leur liberté et si l'Angleterre n'insiste pas là-dessus avec vigueur. »

Peut-être les Zuricois firent-ils quelques objections à ce projet de voyage. Le fait est que Rochegude ne partit que plus tard. Le 3 mars il était à la Haye, attendant la fin des orages et des tempêtes pour passer la mer. Il avait reçu des lettres de la reine de Danemark, de l'Electrice Sophie et des Etats généraux pour la reine d'Angleterre; il en a reçu aussi de Strafford, ambassadeur d'Angleterre et de mylord évêque pour le grand trésorier et pour Bolingbroke, avec des souhaits pour le succès de son voyage. « L'état des galériens et des protestants soumis au papisme est misérable ; que seront-ils après la paix ? [1] »

Peu après, Rochegude était à Londres. Le 17 mars, il a une audience de la reine à laquelle il présente un mémoire. « Elle s'en est montrée émue et elle a promis de faire tout ce qu'elle pourrait; » et il ajoute pour justifier sa présence à Londres : « Tout le monde a approuvé mon voyage en Angleterre. »

Au bout de quinze jours, il eut enfin la joie de communiquer

[1] Lettre aux Zuricois. A ce moment-là, un courrier venait d'apporter à la Haye la nouvelle de la mort du roi de Prusse, Frédéric Ier, décédé le 25 février 1713.

aux Zuricois une bonne nouvelle. « Dormond[1] » lui avait dit à l'oreille que la reine avait écrit elle-même pour la délivrance des confesseurs, et avait ajouté : « vous les aurez. » Tout le monde se montrait bien disposé : l'archevêque d'York comme M. Harlay. On ne doutait plus de la délivrance. Ce n'est pas que Rochegude fût satisfait ; il revenait toujours et non sans raison, à l'idée qu'il fallait demander et obtenir la suppression des galères et des prisons pour cause de religion. Il ne se laissait pas convaincre par ceux qui disaient qu'il fallait d'abord obtenir quelque chose, et qu'on verrait après à demander le reste. « Je ne me relâcherai pas, déclare-t-il, puisqu'il a plu à Dieu de me donner un bon succès. »

Du reste, l'affaire ne marchait par encore toute seule. Le duc de Buckingham s'informait si les galériens en question n'avaient pas mérité leur sort. Rochegude s'empressa de faire une nouvelle apologie des confesseurs, énumérant les divers motifs de condamnation. Les uns ont été jugés pour avoir tenté de s'expatrier et d'échapper à la persécution ; les autres pour avoir prié ensemble ; d'autres encore pour être allés à Orange[2] entendre la parole de Dieu ; d'autres enfin pour avoir servi de guides aux fuyards. Rochegude les montre patients et soumis, bien qu'ils endurent depuis vingt-cinq ans et plus de galère ou de cachot, plutôt que d'abjurer, comme on les y sollicite tous les jours :

« Mais, voici, ajoute-t-il, le comble de l'injustice : Ne pouvant les corrompre par promesses, ni par tourments, on veut ternir leur mémoire en les faisant passer pour criminels, sous ce vain prétexte de contravention aux ordres du roy qui veut que tout le monde aille à la messe. Il y a donc bien des criminels sur ce pied-là ; je le suis comme bien d'autres que le roy a fait croupir pendant quelques années dans les prisons et dans les cachots et qu'il a mis enfin en pleine liberté de son propre mouvement, ou plutôt par un ordre supérieur, par l'ordre du du roy des roys qui tient en sa main le cœur des roys, etc....

[1] Probablement le duc d'Ormond, ambassadeur de Louis XIV à Londres.

[2] Jusqu'en 1703 la principauté d'Orange, relativement indépendante, n'avait pas subi les conséquences de la révocation de l'Édit de Nantes.

» Il n'a pas fait la même grâce à bien d'autres qui ont succombé sous le poids de la tentation et qui gémissent dans ce royaume-là sous l'oppression du papisme. Ceux-là témoignent encore contre l'injustice et contre les violences qu'on leur fait, ils demandent de professer leur religion ou de sortir du royaume. Est-il rien de plus juste ? » Il mentionne aussi ceux des Cévennes.

On ne peut qu'admirer la persévérance de Rochegude à réclamer l'affranchissement des protestants courbés sous le joug du papisme. Il voyait plus clair que les diplomates et les gens de cour au milieu desquels il vivait. Sans être un penseur, sans faire de théorie sur la liberté, mais guidé par de fortes convictions bibliques, par un ardent amour pour les malheureux confesseurs, surtout pour les nouveaux convertis « plus infortunés encore [1], » il réclamait un changement radical dans la législation de la France, un retour aux saines traditions, le règne de l'équité au lieu de la politique de parti et de la cruelle étroitesse du clergé papiste. « Il ne se rebutera point, dit-il dans une lettre du 10 avril, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien à espérer. »

Les bruits les plus favorables avaient cours. La reine devait avoir dit que le roi de France avait promis l'élargissement des galériens ; les ministres encourageaient Rochegude, lui disant d'espérer. Ces signes et d'autres témoignages l'aidaient à passer sur les ennuis qu'il avait. Il ressort du moins d'une lettre de la reine douairière de Danemark que Rochegude n'avait pas rien que des protecteurs à la cour d'Angleterre. Voici ce qu'elle lui écrit :

« Monsieur,

» J'ai été bien aise d'apprendre par votre lettre du 17 mars, votre heureuse arrivée à Londres, et ne vous suis pas moins obligée de la part que vous avez bien voulu me donner de votre négociation par delà. Je trouve le mémoire que vous avez présenté à la reyne (d'Angleterre) si bien couché et en des termes si touchants que je me flatte qu'il sera de bons effets. Au moins

[1] Il avait lui-même en France un neveu qui était dans ce cas ; Charles de Rochegude finit pourtant par émigrer en Suisse.

je le souhaite priant Dieu de vouloir continuer à bénir vos peines et travaux dans une si pieuse et sainte cause. Je serai ravie d'entendre de temps en temps des suites de la susdite votre négociation, en vous recommandant surtout d'être bien circonspect à l'égard de votre personne et conduite par delà où il ne manque point de gens qui feront leur possible par toutes sortes de voies à faire échouer votre ouvrage. Je prie Dieu de vouloir y tenir les mains et vous prendre en sa sainte garde et protection, en vous assurant de la continuation et de l'affection royale.

» A Oldenbourg, 22 mars 1713.

» CHARLOTTE-AMÉLIE.

Le traité de paix fut signé par les plénipotentiaires réunis à Utrecht le 11 avril 1713. Il n'y était point fait mention des galériens bien qu'on parlât toujours de leur délivrance comme probable. Le 21 avril, Rochegude écrit qu'on n'en doute plus, qu'il en reçoit une nouvelle assurance dans la lettre de l'ambassadeur anglais Strafford. Le diplomate s'y montre fort poli, aimable même ; mais avec des amis aussi prudents, Rochegude avait fort à faire pour se maintenir dans la ligne de conduite droite et exempte de toute mondanité.

Voici cette lettre :

« Je vous remercie de l'honneur de vos deux lettres et vous assure que vous ne faites que justice en disant que je m'intéresse beaucoup pour ce qui concerne les pauvres confesseurs. Vous devez être convaincu de mon inclination pour leur rendre service, et je suis ravi de voir qu'enfin, après les travaux infatigables que vous avez pris, vous avez la satisfaction d'avoir en quelque manière vos peines couronnées par un succès qui ne vous acquerra pas peu de gloire parmi tous ceux de la religion. J'espère donc que vous aurez bientôt tout le sujet imaginable d'être content.

» Personne ne le souhaite plus que moi qui suis avec une estime très particulière, monsieur, votre très humble et obéissant serviteur,

STRAFFORD.

Rochegude écrivait en même temps aux Zuricois :

« Mylord Trésorier m'a fait l'honneur de me dire avant-hier sur ce que je lui demandai s'il n'y aurait rien à espérer pour

les confesseurs : « La chose est faite ; cela est achevé. » C'est ce que j'ai cru devoir me donner l'honneur d'écrire à vos Excellences en joignant ici copie de la lettre de mylord Strafford qui confirme ces bonnes paroles, dont j'attendrai ici l'effet. »

Il n'est pas facile de dire comment le résultat fut obtenu. Le point en question ne figure ni dans les protocoles du congrès [1], ni dans les préliminaires réglés secrètement entre l'Angleterre et la France. Les mémoires de Torcy se taisent là-dessus ; cependant il y est fait allusion dans son récit des pourparlers de 1709 et de 1710 à Gertruydenberg. Bolingbrocke avait-il transmis de bouche à Louis XIV le vœu de la reine, lors de son voyage à Paris, en août 1712 ? Ou bien, comme les mémoires de Marteilhe l'affirment [2], la reine écrivit-elle elle-même à Louis XIV pour lui demander comme une faveur personnelle la délivrance des galériens ? Nous ne sommes pas en état de nous prononcer ; mais comme le bruit de cette lettre avait couru alors, que Marteilhe revient à plusieurs reprises sur l'intervention directe de la reine d'Angleterre, qu'il dit que sur les galères déjà on avait ainsi expliqué la délivrance prochaine des galériens protestants, il est assez probable qu'en effet cette lettre fut écrite et qu'elle contribua à vaincre les répugnances de Louis XIV.

Marteilhe attribue aux efforts de Rochegude cette démarche de la reine ; il avait entendu les récits du marquis lui-même ; seulement il combine et condense, par mégarde ou par rhétorique, les divers voyages de Rochegude, mettant le tout en relation directe et immédiate avec le traité d'Utrecht. Il place même à ce moment-là la visite de Rochegude à Charles XII [3], au roi de Danemark et au roi de Prusse, et il dit que le résultat

[1] Agnew, p. 51, dit que tout ce qu'on put faire lors du congrès, après toutes les peines de Miremont, envoyé de la reine, et de ses amis, fut de remettre aux plénipotentiaires français, le jour de la signature du traité, un mémoire en faveur des réformés de France.

[2] *Mémoires d'un protestant condamné aux galères de France pour cause de religion*, écrit par lui-même. Rotterdam 1757 ; Paris 1865 (Société des Ecoles du dimanche), p. 364, 369.

[3] Charles XII était alors en Turquie.

de ces visites fut d'amener la reine d'Angleterre à s'adresser à Louis XIV. Peut-être Rochegude racontait-il ainsi la chose pour abréger et pour donner plus de relief à l'influence qu'il avait exercée. Groupant toutes ses allées et venues, passant sous silence les pourparlers de la Haye et de Gertruydenberg, il mettait tout son travail en relation directe avec le traité final, ou plutôt avec cette démarche personnelle de la reine, démarche qu'il avait provoquée et qui avait couronné ses longs et persévérants efforts. Marteilhe raconte aussi que lors d'une rencontre dans le parc de Saint-James, la reine chargea expressément Rochegude de « faire savoir aux pauvres gens sur les galères de France, qu'ils seraient délivrés incessamment. » Il s'acquitta aussitôt de cette agréable commission par le canal de Genève.

A ce même moment, l'ordre était donné à l'intendant de Marseille d'envoyer une liste de tous les protestants qui étaient sur les galères. Une liste semblable fut demandée aussi à Rochegude par le duc d'Aumont. Le marquis, en le racontant le 12 mai, ajoute : « Je la lui ai donnée ce matin. Il paraît être bien intentionné à leur rendre tout le service qu'il pourra. J'ai fait mettre une addition à la liste qui regarde les prisonniers que l'on aurait oubliés dans la liste générale. On saura bientôt si l'on a fait une distinction entr'eux sous prétexte de contravention aux ordres du roi. Cependant je continuerai mes instances avec d'autant plus d'assiduité que je sais qu'elles sont agréables à vos Excellences qui se sont toujours intéressées avec zèle pour ces fidèles souffrants. »

Les doutes de Rochegude n'étaient pas dénués de fondement. Le 29 mai, il raconte une entrevue avec le duc d'Aumont : « M. le duc d'Aumont m'assura hier que M. de Pontchartrain lui avait écrit que le roi avait fait élargir cent quatre-vingt-neuf galériens, qui devaient sortir du royaume, dont il attendait la liste, nom par nom, pour en faire part à la reine. Il ajouta qu'il me la donnerait aussi. Je répondis que je les croyais tous délivrés [1], comme il l'avait dit et que j'avais eu l'honneur d'écrire cette nouvelle à vos Excellences.

[1] Rochegude voilait ses craintes et exagérait ses espérances pour gagner plus entièrement le duc aux intérêts des réformés français.

» On saura, dit-il, par le mémoire ceux qui auront été oubliés. Cependant il insinua que ceux des Cévennes dans les galères ne seraient pas si bien traités que les autres. J'ai insisté là-dessus et insisterai en leur faveur. Il m'a dit qu'il fallait commencer par un bout, ce qui fait espérer que le reste suivra. Dieu veuille achever cette bonne œuvre à laquelle vos Excellences ont beaucoup contribué. »

L'ordre signé par Louis XIV, le 17 mai 1713, n'accordait l'élargissement qu'à cent-trente-six galériens. Voici la copie de cet ordre :

« De par le roy,

» Sa Maj. voulant que les 136 forçats servant actuellement sur les Galères dénommées au present rolle soient mis en liberté à condition que dans le même temps et sans délai ils se retirent dans les pays étrangers, sinon et à faute de ce qu'ils soient arrêtés et remis sur les galères pour y rester pendant leur vie, Sa Maj. leur faisant défense de rester dans le Royaume sous les mêmes peines ; et ordonne aux Commissaires et au contrôleur ayant le détail des Chiourmes de les faire détacher de la chaîne, moyennant quoi ils en demeureront bien et valablement déchargés. Mande Sa Maj. au sieur Tessé, général des galères et au sieur Arnoul intendant d'icelle de tenir la main, chacun selon l'autorité de sa charge à l'exécution du présent ordre, fait à Marli, le 17 mai 1713.

» LOUIS.

» PHILIPPEAUX. »

Principe qui a présidé à l'ordonnance de l'évangile selon saint Jean

PAR

G. LINDER

pasteur allemand à Lausanne.

I

La première partie de l'évangile de Jean, savoir les chapitres I à XII, est dominée par l'idée et le mot de *prophète*. Elle se compose d'un certain nombre de tableaux qui représentent une vue d'ensemble de l'*activité prophétique et réformatrice de Jésus*.

Cela résulte, — abstraction faite du sens même du texte, — du fait que dans cette partie de l'évangile le mot προφήτης se rencontre souvent, tandis que dans les chapitres XIII à XXI il manque tout à fait. Même dans XIX, 28, 36 et 37, où il y aurait eu occasion de dire ὁ λόγος τοῦ προφήτου, se trouve l'expression, ailleurs étrangère au quatrième évangile : ἡ γραφὴ πληρωθῇ, et dans le passage tiré de Zacharie : ἡ γραφή.

Les passages dans lesquels se présente le terme de προφήτης sont les suivants :

I, 21. La question posée par les pharisiens à Jean-Baptiste : ὁ προφήτης εἶ σύ ;

I, 23. Jean-Baptiste dit : καθὼς εἶπεν Ἠσαΐας ὁ προφήτης.

I, 25. Les pharisiens disent : οὐδὲ ὁ προφήτης ;

I, 45. Philippe dit à Nathanaël en parlant de Jésus : ὃν ἔγραψεν

Μωυσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν (cf. III, 2 : ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος).

IV, 19. La Samaritaine dit à Jésus : κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ·

IV, 44. L'évangéliste déclare : αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει·

VI, 14. Le peuple dit de Jésus : οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος·

VI, 45. Jésus dit : γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις·

VII, 40. Des gens du peuple disent de Jésus : οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης·

VII, 52. Les pharisiens disent à Nicodème : ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγείρεται.

IX, 17. L'aveugle-né guéri dit de Jésus : ὅτι προφήτης ἐστίν.

XI, 51. (Καϊάφας) ἐπροφήτευσεν.

XII, 38. L'évangéliste dit : ἵνα ὁ λόγος Ἠσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ.

(Dans *Marc* tout au moins l'emploi du mot προφήτης se constate d'un bout à l'autre de l'évangile, à savoir : I, 2; VI, 4, 15; VII, 6 (καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἠσαΐας) VIII, 28; XI, 32; XIII, 14, 22.)

II

Jean chap. XIII, 1 à chap. XIX, 30 est dominé par le mot et l'idée de *roi*, et représente à l'esprit un tableau d'ensemble de la *royauté messianique de Jésus*.

C'est le mot βασιλεύς qui prévaut dans cette partie de l'évangile. Il n'y a à cette règle que trois exceptions qui, à le bien prendre, confirment la règle. A part cela, le mot βασιλευς ne paraît dans aucune des autres parties de l'évangile de Jean, pas même dans le récit de la résurrection, que les théologiens font rentrer maintenant dans la dignité royale de Jésus.

Parlons d'abord des exceptions : I, 50; VI, 15; XII, 15. Parmi ces textes il en est dans lesquels le mot βασιλεύς appartient à une *citation* de l'Ancien Testament, qu'aucun écrivain sacré n'aurait changée sans grande nécessité. Ce sont

I, 50, Nathanaël dit à Jésus : σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ (le mot provient de Zach. IX, 9)[1].

[1] Pour I, 50, il existe encore une autre explication, dont il sera parlé plus tard.

XII, 15. μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου (Zach. IX, 9).

Reste VI, 15, où l'évangéliste raconte : Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, φεύγει πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

Comme le dessein du peuple de faire Jésus roi était vain et en tout cas prématuré, cette prématurité est précisément marquée et visiblement signalée par l'apparition anticipée du mot βασιλεύς. C'est donc une exception motivée et voulue, pour faire ressortir le tort du peuple.

(Quant au βασιλικός du chapitre IV, c'est un fonctionnaire dont le nom, dérivé de βασιλεύς, était déjà fourni par les sources synoptiques d'où il provient, et il n'entre pas en ligne de compte pour l'idée de la royauté de Jésus.)

Les textes dans lesquels le mot βασιλεύς apparaît (à part I, 50; VI, 15, et XII, 15), et cela beaucoup plus fréquemment que dans Marc, sont :

XVIII, 10. L'évangéliste raconte : ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος (provenant probablement de מֶלֶךְ, roi; Malchos, soi-disant roi, fantôme de roi, par contraste avec Malchisédec et avec Jésus?).

XVIII, 33. Pilate dit à Jésus : σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

XVIII, 36. Jésus répond à Pilate : ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή.... νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

XVIII, 37 *a*. Pilate dit à Jésus : οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ;

XVIII, 37 *b*. Jésus dit à Pilate : σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι.

XVIII, 39. Pilate dit au peuple : βούλεσθε οὖν ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;

XIX, 3. Les soldats après avoir décoré Jésus des insignes royaux (couronne, sceptre, manteau) disent : χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων·

XIX, 12. Les Juifs disent à Pilate : πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι. (Voir toute cette scène de Gabbatha : Jésus juge et roi spirituel; tout cela est bien moins en relief dans Marc.)

XIX, 14. Pilate dit aux Juifs : ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν.

XIX, 15 *a*. Pilate dit aux Juifs : τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω;

XIX, 15 *b*. Les Juifs disent à Pilate : οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα.

XIX, 19. L'inscription de la croix : Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

XIX, 21. Les Juifs disent à Pilate : μὴ γράφε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν· βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων.

III

D'après l'analogie des deux premières parties (prophète, roi), d'après la forme artistique qui s'y manifeste, et d'après l'usage d'appeler Jésus, et en général le Messie, prophète, roi et prêtre (qui tous trois reçoivent l'onction), on s'attendrait, pour la troisième partie, chap. XIX, 31 à chap. XXI fin, à trouver comme type dominant le mot et l'idée de prêtre. Mais le mot *prêtre* ne s'y trouve pas employé à ce titre; seul le nom de souverain sacrificateur ou de grand prêtre, tel qu'il était donné par l'histoire, s'y rencontre, ainsi que dans les autres parties du livre.

L'énigme augmente donc dans cette troisième partie, l'attention est tenue en éveil, et c'est là aussi un des moyens dont la littérature antique fait volontiers usage pour provoquer la curiosité : tout en variant l'idée dominante, tout en donnant une forme nouvelle, inattendue, à ce qu'on pourrait appeler le *Leitmotiv*, elle n'en arrive pas moins à exprimer la pensée voulue. Ainsi en est-il de cette troisième partie de l'évangile de Jean.

L'énigme et sa solution se trouvent dans le nombre des grands poissons de XXI, 11 : ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν : cent cinquante-trois grands poissons ! La transcription en lettres de ce nombre cent cinquante-trois d'après sa valeur gématrique ne fournit, il est vrai, pas de mot qui soit en relation avec les idées qu'on attendrait, telles que prêtre, souverain sacrificateur, Malchisédec (voir l'épître aux Hébreux), etc. En revanche, le mot הפסח (voir Ex. XII, 11), le *pascha*, la Pâque, donne par la valeur numérique de ses lettres le chiffre 153, à savoir :

ה	=	5
פ	=	80
ס	=	60
ח	=	8
הפסח	=	153 (grands poissons).

(Comparez le nom du Sauveur dans le mot ἰχθύς.)

D'après cela, le nombre 153 signifie la pâque, l'*agneau pascal*. Il n'y a donc dans ce nombre 153 aucune relation à saint Pierre[1], ou à saint Pierre et saint Jean, ni aux païens (153 milliers signifiant les Gentils, d'après Hengstenberg), ni à 153 espèces de poissons, ni au nombre des années de l'ère chrétienne (153 ans), ni à 153 églises, ni même à un nombre historique de vrais poissons, capturés et comptés, ce qui ne s'accorde pas avec le caractère mystique de l'évangile ; non, c'est Jésus lui-même qui est figuré par le nombre des poissons comme la Pâque des chrétiens, Jésus *se sacrifiant lui-même* d'après la conception chrétienne du prêtre, laquelle implique le sacrifice de soi, le prêtre étant en même temps la victime. (Voir dans la lettre aux Hébreux le type de Melchisédec. Rom. XII, 1. Héb. VII, 27.) Dans les chap. XIX, 31, à XXI fin, Jésus se présente donc comme le véritable agneau de Pâque, qui s'est sacrifié lui-même. Comp. 1 Cor. V, 7 : « Notre agneau pascal, Christ, a été immolé. » Les disciples de Jésus, en mangeant les poissons, mangent la véritable Pâque ; comme le chap. VI l'avait fait prévoir, ils mangent « la chair du fils de l'homme, » Jésus lui-même. On peut en appeler à ce propos aux images du christianisme primitif, dans lesquelles le pain et les poissons sont les symboles de la sainte cène, selon Jean chap. VI et chap. XXI. Remarquez aussi que, d'accord avec le dit chap. VI, et en vue de tout le type pascal marqué figurément par le nombre 153, l'institution de la sainte cène n'est pas racontée dans le quatrième évangile, attendu que le souvenir des Pâques *juives* aurait affaibli l'impression voulue, à savoir que Jésus est, lui, le véritable agneau pascal.

Le *mot* πάσχα se rencontre dans tout l'Evangile de Jean ; il

[1] 153 = *ben Képha*, fils de Céphas, d'après Volkmar.

était indispensable, ne fût-ce que comme indication chronologique. Raison de plus pour l'évangéliste de recourir à un autre moyen pour imprimer à sa troisième partie un sceau spécial dans le *sens* du πάσχα. Dans ce but, il a eu recours à une formule artificielle, empruntée à la Ghématria, en créant le nombre 153, qui exprime mystérieusement l'idée de la Pâque.

Le chap. Ier fait exception à la règle trouvée, en ce sens qu'il contient, — lui seul, — déjà tous les trois mots marquants, savoir :

Le prophète : I, 21, 23, 25, 45.

Le roi : I, 49.

« L'agneau de Dieu » = la Pâque : I, 29, 36.

Jean chap. Ier fait donc déjà entre-ouïr le ton qui dominera dans chacune des trois parties. Ce chapitre sert pour ainsi dire à marquer dès l'abord la mesure comme dans une composition musicale. Et c'est bien, en effet, au chap. II seulement que Jésus entre en action comme personnage principal. La mention de l' « agneau de Dieu » dans ce morceau initial, chap. I, 29, 36, à côté de celle du « prophète » et du « roi, » parle en faveur de notre explication du nombre 153 dans le chap. XXI, v. 11.

Nous divisons, par conséquent, l'évangile de Jean, d'après les points de vue trouvés dans cet évangile lui-même, en ces trois parties-ci, division dont l'explication détaillée du texte aura à tenir compte, et dont elle servira à démontrer le bien-fondé :

I. chap. I, 1, — XII, fin. *Le prophète* (προφήτης).

II. chap. XIII, 1, — chap. XIX, 30. *Le roi* (βασιλεύς).

III. chap. XIX, 31, — chap. XXI, fin. *L'agneau de Pâques sacerdotal* (153 = la Pâque).

La Ire partie comprend essentiellement l'activité publique de Jésus.

La IIe partie renferme l'histoire de la passion proprement dite de Jésus jusqu'à son dernier soupir.

La IIIe partie concerne ce qui s'est fait à l'égard du corps inanimé de Jésus, ainsi que la résurrection.

Il est possible qu'autrefois cette division ait été marquée exté-

rieurement, par exemple par une forme plus saillante des lettres dont se composent les termes caractéristiques, par l'emploi d'alinéas ou par tels autres signes et figures.

Il est aisé de voir que dans la première partie l'activité de Jésus est groupée sous le point de vue de l'action prophétique et réformatrice. A ce point de vue on comprend en particulier que l'évangéliste ait déplacé le récit de la *purification du temple* en l'avançant de la place historique qu'il occupe dans les synoptiques (le temps de la passion) à l'époque des premiers débuts de Jésus. En effet, ce récit se prêtait fort bien à servir d'illustration au ministère prophétique et réformateur de Jésus. Ajoutons que l'interprétation allégorique, de la justesse de laquelle les premiers exégètes, Origène, Augustin et d'autres, avaient encore conscience et qui est applicable aux trois parties, se recommande particulièrement pour la première par le sceau qui lui est imprimé, celui du mot « prophète. »

La seconde partie, intitulée « le roi, » commence au chap. XIII. C'est dans les chap. XVIII et XIX, 1-30, que la notion de royauté est le plus fortement accentuée, précisément dans l'histoire de la passion. Mais lors même que le mot de roi ne paraît pas dans les chap. XIII à XVII, ces chapitres sont comme portés et caractérisés par les chap. XVIII et XIX. Dans ce dernier, le mot de βασιλεύς ne revient pas moins de huit fois, en dernier lieu au v. 21, pour ne plus jamais reparaître depuis lors, bien que le récit de la résurrection semblât en fournir la meilleure occasion. En comparant les récits synoptiques, en particulier la narration que donne de la passion l'évangile de Marc, de même que la version conservée par l'évangile de Pierre, on voit bien que le quatrième évangéliste tenait à mettre vigoureusement en relief cette idée de la royauté.

La troisième partie, celle de « l'agneau de Pâque, » porte dès le premier verset, XIX, 31, le type pascal, et c'est sur le corps inanimé de Jésus seulement que ces types se manifestent. Le fait que *les jambes* du crucifié ne furent *pas rompues* et que son côté fut *percé* avec une lance, sont deux procédés bien connus se rapportant à la victime pascale. A quoi s'ajoute le fait que *du sang et de l'eau* coulèrent de la plaie de

Jésus : type qui a trait à la manière dont on procédait à l'immolation de l'agneau (on l'égorgeait, laissait tout le sang s'écouler, et attendait que le sérum vînt à son tour, comme cela se pratique encore dans l'abattage israélite). Ce ne sont pas le baptême et la sainte cène qui sont figurés par le sang et l'eau (comme Héb. IX, 19 pourrait donner lieu de le croire en disant que le sacrifice de la nouvelle alliance, de même que celui de l'ancienne, Ex. XXIV, 6-8, consiste en sang et en eau), mais la manière rituelle de mettre à mort celui que représente l'agneau pascal. Les trois types dont nous venons de parler (les jambes non brisées, le coup de lance, le sang et l'eau) sont d'ailleurs expressément désignés comme particulièrement significatifs par les citations scripturaires : « Aucun de ses os ne sera rompu, » et : « ils verront celui qu'ils ont percé. » Quoique ces citations ne soient pas tirées directement du rite de la Pâque, mais du psaume XXXIV (voir cependant Ex. XII, 46) et de Zach. XII, 10, il ne saurait être douteux qu'en les transcrivant l'évangéliste n'ait songé à ce rite.

Le récit de l'ensevelissement de Jésus, fourni par l'histoire, n'offre pas de relation distincte au type de l'agneau de Pâque. En revanche, je suis porté à croire que la scène des deux disciples courant à l'envi vers le tombeau, qui est racontée d'une manière si circonstanciée, a pour but de bien établir par les *deux témoins* exigés par la loi le fait du tombeau vide et l'état significatif des linges dans lesquels le corps avait été enseveli, et du suaire qui avait couvert la tête.

Les *linges* et le *suaire* mis à part en bon ordre, — ce détail relevé avec tant de soin par l'évangéliste, — ont sans doute rapport aux offices du grand-prêtre israélite et par conséquent à celui du souverain sacrificateur Jésus, lequel, d'après l'épître aux Hébreux, est entré une fois dans le lieu très saint. Tandis que saint Paul présente la *croix* comme le lieu du salut, saint Jean semble attacher encore plus d'importance au *tombeau*, en tant que vestibule du ciel. Il l'envisage comme le sanctuaire dans lequel se trouve le propitiatoire (Rom. III, 25. Héb. IV, 16; IX, 5), où commence τὸ κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας (fin de Marc) et où se trouvent les insignes déposés par le souverain

sacrificateur le jour du grand pardon, à la suite de l'expiation générale par le moyen des deux boucs. Qu'on lise attentivement Ex. XXXIX, 28, et Lév. XVI, 1-34 (surtout le verset 23, où il est dit qu'Aaron devait *déposer dans le tabernacle ses vêtements de lin*, en signe de la réconciliation accomplie), et l'on comprendra que le tombeau vide représente, par l'état où le trouvent les deux disciples, et, en particulier, par celui des linges déposés en ordre, la réconciliation officiellement déclarée par Jésus, le souverain sacrificateur éternel. Ces traits spéciaux ne se retrouvent pas dans les autres évangiles, et il appert que Jean les a ajoutés, comme d'autres traits analogues, en vertu d'une certaine tendance typologique et dogmatique, afin qu'ils servent d'expression à sa grande pensée, à savoir : que Jésus est le vrai agneau pascal, le véritable souverain sacrificateur de la nouvelle alliance, qu'il a accompli la délivrance éternelle du monde pécheur.

Il est vrai que dans la description du tombeau vide et des linges qui s'y trouvent déposés, ce qui domine, c'est l'idée du *prêtre*, tandis qu'avant et après c'est plutôt celle de la *Pâque* qui est au premier plan. Mais ce changement de point de vue ne prouve que mieux que, dans cette troisième partie, la conception de Jésus comme *prêtre* était bien au fond de la pensée de l'évangéliste. Jésus est le πάσχα, sans doute, mais en même temps il est le prêtre, qui se sacrifie *lui-même*. Les deux disciples de Jésus, en y regardant de près, « voient et croient » ce que le tombeau avait à leur dire : c'est que Jésus, le prêtre éternel, après la réconciliation faite, est entré au lieu très saint, qu'il est même monté au ciel, et que, pour signe aux siens, il a laissé les vêtements sacerdotaux qui, d'après le rite sacrosaint, leur disaient : La réconciliation éternelle est faite !

Ce qui n'est pas moins typique, ce sont au chap. XX, v. 12, les *deux anges* assis dans le tombeau, l'un du côté de la tête, l'autre du côté des pieds. Dans Marc, dans Matthieu et dans l'évangile de Pierre, c'était *un* jeune homme, *un* ange; dans Luc, *deux* hommes ; chez Jean, ce sont *deux* anges. Et ces anges occupent une position qui rappelle celle des chérubins sur le propitiatoire, ce qui donne au tableau un cachet mystique et significa-

tif. C'est auprès du propitiatoire que la réconciliation s'effectuait, et le tombeau de Jésus, ce centre du monde, est le sanctuaire où se trouve le propitiatoire et au travers duquel le Sauveur pénètre jusqu'à Dieu pour retourner ensuite vers son peuple réconcilié. On saisira encore mieux la relation de ces anges au type pascal, si l'on se rappelle que non seulement, selon saint Paul, dans 1 Cor. XI, 10, les anges sont censés présents au culte israélite, mais que d'après Origène (Comm. sur Jean, chap. 19 et 20) on se les figurait spécialement présents lors de la célébration de la pâque. Origène revient d'ailleurs à plus d'une reprise, dans son explication des Livres saints, sur ce type de l'agneau pascal. Ainsi donc, de ce trait, propre à saint Jean, du récit de la résurrection, il ressort également que l'évangéliste avait ce type présent à la pensée dans la dernière partie de son écrit.

A cela vient s'ajouter cet autre trait particulier au quatrième évangile, que Jésus ressuscité entre chez ses disciples assemblés, *les portes étant fermées* (XX, 19, 26). C'est précisément par de tels détails, ajoutés au cadre historique des synoptiques, que l'auteur aime à montrer en Jésus le vrai agneau pascal, la « pâque » des chrétiens. Les « portes fermées » ne sont pas un trait indifférent et fortuit. Pendant que les Israélites, avant de quitter l'Egypte, mangeaient l'agneau de Pâque, le destructeur parcourait les demeures des Egyptiens, mettant à mort leurs premiers-nés. Mais les portes des Israélites étaient teintes du sang de l'agneau, et derrière ces portes fermées les Israélites étaient en sûreté, grâce à leur agneau, cet agneau autour duquel ils étaient rassemblés, dont ils mangeaient en commun, et qui signifiait que Dieu voulait bien les épargner. De même dans le récit de Jean, les disciples de Jésus sont à l'abri des Juifs hostiles en se tenant, les portes fermées, en présence de LEUR agneau de Pâque, après que Christ par son sang leur eut obtenu la réconciliation, qu'il les eut épargnés, et fut venu au milieu d'eux leur apportant sa paix. Les « portes fermées » sont donc une allusion à ce qui s'était passé lors de la première Pâque. Il ne s'agit pas tant de chercher à rendre concevable l'entrée miraculeuse de Jésus à travers des portes fermées, — laquelle d'ail-

leurs n'offrait aucune difficulté à l'esprit de l'évangéliste, — que de saisir le sens de la scène. Ce sens, le voici : les disciples timorés sont à l'abri et bien gardés en la présence et dans la paix de leur agneau pascal, auquel ils doivent d'avoir été épargnés, tandis qu'au dehors l'inimitié exerce son empire.

Autre trait typique : *les plaies du ressuscité lui-même,* chap. XX, 20, 25-27. Selon Justin martyr, Dial. chap. 40, les plaies des mains sont un antitype des membres de l'agneau, transpercés pendant qu'on l'apprête. De même, il sera loisible de rapporter Jean XIX, 37, aux mains transpercées non moins qu'au coup de lance dans le côté. En ce qui concerne cette plaie-là, infligée au corps déjà inanimé de Jésus (selon l'évangile de Pierre, à son corps encore *vivant!* comme aggravation du supplice), elle est caractérisée déjà comme type pascal par XIX, 34 (sang et eau). Au surplus, lors de l'apparition du ressuscité devant Thomas, elle est encore spécialement désignée comme étant la marque distinctive de l'agneau précédemment immolé, maintenant victorieux et propitiateur. C'est aux plaies du ressuscité que Thomas a reconnu le vrai agneau pascal, qui n'est autre que le Logos, « son seigneur et son Dieu. »

Le chap. XXI a été, il est vrai, ajouté en post-scriptum, et il a aussi son style à lui. Ce n'en est pas moins lui qui renferme la clef de toute la troisième partie de l'évangile. Les poissons désignant Jésus lui-même, et le *pain* et les *poissons* figurant, déjà dans l'ancienne Eglise, comme symboles de la sainte cène, les disciples de Jésus se nourrissent spirituellement, symboliquement, d'une manière mystique, de Jésus en personne, selon l'exhortation du chap. VI. En ce sens, les chap. XXI et VI sont en étroite connexion entre eux.

D'après Ex. XII, 8-9, l'agneau devait être *rôti au feu* (comp. Deut. XVI, 5-7), comme c'est, selon Jean XXI, 9, 10, le cas des poissons. Là encore, il y a donc un rapport typique. Voir aussi le rite du jour des propitiations, Lév. XVI, 12 (le brasier rempli de charbons ardents).

Même XXI, 12 ne doit pas être négligé. A la différence de la source synoptique (Luc. V, 6) où une partie de XXI, 1-14 pourrait bien avoir été puisé, il est dit expressément : « Le filet *ne*

se rompit point. » Ceci n'est-il pas significatif? Comment, en effet, aurait pu se rompre le filet qui, sous la figure des 153 poissons, devait révéler aux disciples, dans la personne de leur maître, le véritable agneau pascal présent au milieu d'eux[1]?

Il est conforme à la nature particulière de l'évangile de Jean, et de la littérature analogue, que les relations symboliques et typiques ne soient le plus souvent indiquées que par allusion, qu'elles se dissimulent telles que des violettes sous le feuillage. Elles sont pourtant assez caractérisées pour se faire reconnaître. En ce qui concerne spécialement la signification du chiffre 153, il suffira d'en appeler au nom caché, selon le procédé de la ghématria, dans le chiffre 666 d'Apoc. XIII, 18 (bien que sa solution par *Néron César* ne soit pas entièrement satisfaisante à notre sens).

Quant à la question de la fixation du *jour de la mort* de Jésus dans l'évangile de Jean en regard de la tradition des synoptiques, le type du πάσχα n'y est pas directement intéressé. En tout état de cause, Jésus est mort au temps de la Pâque, et il demeure au sens spirituel le vrai agneau pascal. Au reste, il n'a pas encore été répondu d'une manière suffisante à cette question de la différence entre Jean et les Synoptiques; mais une conception plus approfondie du quatrième évangile lui tient en réserve une solution imprévue.

[1] Le Dr Hausrath a mis aussi le *jour* de l'onction de Jésus (le 10 nisan), les *heures* de la passion et l'*hysope*, comme l'un des instruments de la passion, en relation avec le type de la Pâque. Même en admettant comme typiques ces traits, qui se rencontrent déjà dans la partie caractérisée par le titre de βασιλεύς, nous ne pensons pas que cela dérange les cercles de notre division.

FAITS DIVERS

Sociétés théologiques de langue française en Suisse et en France.
Leurs travaux de septembre 1896 à septembre 1897.

Nous avons le plaisir de compter une société nouvelle parmi celles qui ont bien voulu se grouper, c'est celle du pays de Montbéliard; par une lettre, en date du 26 mars 1897, M. Brognard, secrétaire de cette Société, nous envoyait son adhésion. Nous serions heureux que toutes les sociétés de langue française suivissent son exemple.

Il nous semble aussi que les récentes publications de M. Stapfer et de M. Albert Réville, sur la vie de Jésus, doivent attirer l'attention des théologiens. Les divers groupements ne pourraient-ils pas étudier des sujets déterminés, sur lesquels il serait facile de s'entendre? Après quoi, un congrès pourrait être réuni et un rapporteur général rendrait compte des résultats acquis. Nous soumettons cette question aux différents bureaux des sociétés.

I. Société vaudoise de théologie.

Bureau. — Président : M. Ph. Bridel, professeur. Vice-président : M. Ernest Combe, professeur. Secrétaire : M. Aloïs Fornerod, professeur. Vice-secrétaire : M. Louis Favez, pasteur, à Leysin. Trésorier : M. Armand Vautier, ancien pasteur, rédacteur du *Chrétien évangélique*.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

28 septembre 1896. *La sainteté de Jésus-Christ*, par M. Paul Chapuis, pasteur et professeur.

30 novembre. *L'esprit et la chair*, par M. Em. Jaccard, ancien pasteur.

21 décembre. *Rothe : sa notion de l'esprit et sa doctrine du péché*, par M. H. Narbel, ancien pasteur.

25 janvier 1897. *Réflexions sur le projet d'un congrès des religions*, par M. Ch. Soutter, ancien pasteur.

22 février. *La Rédemption*, par M. L. Emery, professeur.

29 mars. Suite du même travail.

29 avril. Traduction par M. Jaques, pasteur, d'une conférence de M. le pasteur Hackenschmidt, de Barmen, sur : *La certitude de la foi.*

28 juin. *L'Evangile de Jean*, nouvelle méthode d'interprétation par M. Linder, pasteur.

La séance de mai a été supprimée parce que, le 31 du dit mois, la section vaudoise de la Sociéte pastorale se réunissait pour entendre un travail de M. le professeur Paschoud, sur ce sujet : *Comment l'Eglise doit-elle, dans les circonstances actuelles, annoncer l'Evangile aux pauvres?*

II. Société neuchâteloise de théologie.

Bureau. — Président : M. H. Dubois, professeur. Vice-président : M. James Barrelet, pasteur, à la Sagne. Secrétaire : M. L. Aubert, professeur (Auvernier). Vice-secrétaire : M. P. Borel, pasteur, à la Chaux-de-Fonds.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

23 septembre 1896. *Le catéchisme de F.-O. Petitpierre*, par M. J. Paris, professeur d'histoire au Gymnase de Neuchâtel.

F.-O. Petitpierre est le pasteur de la Chaux-de-Fonds qui, au siècle dernier, a été déposé par la Classe, parce qu'il s'obstinait à prêcher la non-éternité des peines.

30 juin 1897. 1° *Les possessions (démoniaques) chez les Ba-Ronga*, par M. H. Junod, missionnaire.

Ce travail fait partie d'un ouvrage plus étendu que M. Junod compte publier.

2° *La vie chrétienne dans les Eglises de la mission au sud de l'Afrique*, par M. Ed. Jacottet, missionnaire.

L'auteur a voulu exposer, non pas la vie des chrétiens noirs du sud de l'Afrique, mais comment ces chrétiens comprennent le christianisme.

III. Société genevoise des sciences théologiques.

BUREAU. — Président : M. Louis Thomas, docteur en théologie, ancien pasteur et professeur. Vice-président : M. Petavel-Olliff, docteur en théologie. Secrétaire : M. H. Heyer, ancien pasteur. Vice-secrétaire : M. Jacques Martin, pasteur. Trésorier : M. Albert Watier, pasteur.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

23 octobre 1896. Bref rapport du Président sur l'*activité des Sociétés théologiques* de France et de la Suisse française pendant l'année 1895-1896, inséré plus tard dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne et dans la *Revue de théologie* de Montauban. — Communication orale de M. Petavel-Olliff sur les *Studies subsidiary to the works of Bishop Butler*, by W. E. Gladstone, Oxford, 1896, et sur *the Ascent of Man*, by prof. H. Drummond, Londres, 1894.

25 novembre. *Etude comparative des chronologies des textes hébreu et samaritain depuis la création jusqu'à l'Exode*, par M. le pasteur Th. Naville.

23 décembre. *Hypothèse du professeur Spitta sur les sources du Livre des actes des apôtres* (*Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Werth*, Halle 1891), par M. le professeur Ernest Martin.

27 janvier 1897. *Etude comparative des chronologies biblique et chaldéenne depuis la création jusqu'à l'Exode*, par M. le pasteur Théodore Naville.

24 février. *Recherches et problèmes de psychologie religieuse*, par M. le professeur Flournoy. Les travaux américains dont il s'est le plus servi pour sa communication sont : *Daniels : the new life, a study of regeneration ; Leuba : a study in the psychology of religious phenomena ; Starbuck : a study of conversion*. Ces trois travaux ont paru de 1894 à 1896 dans l'*American journal of Psychology*, édité par M. le professeur G. Stanley Hall, à Worcester (Massachusetts), Clark University.

24 mars. *La certitude religieuse chez le croyant*, par M. César Malan.

28 avril. Relevant aussi de la section genevoise de la Société pastorale suisse et consacrée à une des deux questions proposées par cette société pour sa réunion de Coire: *L'Evangile de Jésus-Christ et la philosophie morale du temps présent*, par M. le pasteur Alfred Porret. Ce rapport a été publié dans la *Revue de théologie* de Montauban, et a été traduit en allemand par M. le pasteur Fréd. Hahn.

26 mai : *L'immortalité de l'âme chez les juifs*, par M. le grand rabbin Wertheimer.

28 juin : *Le problème eucharistique et sa solution*, par M. le professeur Louis Durand.

IV. Société théologique de Paris.

Bureau. — Secrétaire : M. Eugène de Faye, pasteur et professeur. Autres membres: M. Albert Matter, ancien professeur; M. Auguste Weber, pasteur; M. Raoul Allier, professeur. Au début de chaque séance on en nomme le président.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

17 novembre 1896. M. Sabatier, *De l'anthropomorphisme en théologie.*

15 décembre 1896. M. R. Allier, *Discussion et critique des thèses de M. Sabatier.*

19 janvier 1897. M. E. Coquerel, *Jésus dans les synoptiques.*

16 février. M. Labeille, *Notes sur le Bouddha et le Bouddhisme.*

16 mars. M. Ch. Vernes, *Quelques réflexions sur le récent ouvrage de M. Sabatier.*

18 mai. M. Henri Monnier, *A propos des articles de M. Vuilleumier sur le Pentateuque.*

V. Société théologique du Sud-Ouest (Montauban).

Bureau. — Président: M. le doyen Bruston. Vice-présidents: MM. les pasteurs Jules Calas et Louis Gilard. Secrétaires : MM. les pasteurs L. Lafon (Montauban) et Xavier Kœnig (Tonnens, Lot-et-Garonne). Trésorier : M. H. Hollard, pasteur à Clairac. La société compte actuellement 47 membres actifs.

Novembre 1896, à Montauban. M. le professeur Alexandre Westphal, *La régénération.*

Mai 1897, à Castres. M. le pasteur Volfard, *L'indifférence religieuse, causes et remèdes.*

VI. Société théologique du Midi.

Bureau. — Président : M. A. Grotz. Vice-président : M. Ch. Babut. Secrétaire : M. G. Fayot. Trésorier : M. A. Picheral.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

7 décembre 1896 : M. Trial, *La foi biblique.*

VII. Société théologique de Gironde et Dordogne (Bordeaux).

Cette société porte le nom d'*Union pastorale évangélique de Gironde et Dordogne.*

Le bureau se compose d'un secrétaire : M. Paul Cadène, pasteur aux Briands, par Sainte-Foy (Gironde). Chaque séance est présidée par le pasteur qui a reçu précédemment l'*Union* dans son église.

Les réunions sont fixées au premier mardi de chaque mois et sont suspendues en juillet, août et septembre.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

8 décembre 1896. *Le conditionalisme d'après les données bibliques,* par M. J. Rognon.

12 janvier 1897. *Quelques remarques sur l'évangélisation,* par M. S. Monnier.

9 février. *L'évangélisation et ses méthodes,* par M. J. Lambert.

9 mars. *Exposé sur « l'Esquisse d'une philosophie de la religion » de M. Sabatier,* par M. A. Russier.

VIII. Société de théologie du pays de Montbéliard.

Cette société fondée en 1889, par les anciens élèves de la Faculté de Paris, se réunit deux ou trois fois par an. Elle exclut de son ordre de jour tout travail et toute discussion n'ayant pas un caractère purement théologique ou religieux.

Bureau. — M. le pasteur Mettetal, président.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

Novembre 1896 : M. le pasteur Péchin, *Les missions protestantes à Madagascar et les devoirs de notre Eglise.*

Printemps 1897 : M. le pasteur Poincenot, *La doctrine des sacrements.*

Pour l'année 1897-1898, ce seront les *Sociétés de Neuchâtel et de Nîmes* qui rassembleront, l'une les rapports des sociétés françaises, l'autre ceux des sociétés suisses, et ce sera la *Société de Neuchâtel* qui devra envoyer l'ensemble des rapports à la *Revue de théologie et des questions religieuses* et à la *Revue de théologie et de philosophie.*

X. Kœnig,
l'un des secrétaires de la Société de théologie du Sud-Ouest.

Publications nouvelles.

Nous attirons spécialement l'attention de nos lecteurs sur :

I. Les *Sermons et conférences* de Paul Minault, mis en souscription par un comité de publication jusqu'au 31 mars inclusivement. Prix de souscription : 2 francs plus le port. S'adresser directement à M. le pasteur Girbal, Le Vigan (Gard). Le volume, d'environ 350 pages in-8°, contiendra un portrait du martyr, une préface de M. le pasteur Ernest Bertrand, et une douzaine de discours. « Bien qu'un grand nombre des manuscrits de notre ami, lisons-nous dans le prospectus, emportés par lui à Madagascar, aient disparu dans la tragique catastrophe qui l'a ravi lui-même, du moins ici-bas, à notre affection, nous avons pu, grâce à l'obligeance de sa famille et de certains de ses anciens paroissiens auxquels il en avait donné plusieurs, écrits de sa main, nous procurer quelques-uns des sermons et conférences qui avaient eu dans nos Eglises le plus grand retentement et avaient le plus contribué à l'édification des âmes... » « Les manuscrits seront publiés tels quels, avec seulement les légères retouches indispensables pour tout travail qu'on livre à l'imprimeur. »

II. Le nouveau *Dictionary of the Bible* qui paraîtra en quatre volumes, d'environ 900 pages à deux colonnes chacun, et avec de nombreuses illustrations, chez T. et T. Clark, à Edinburgh. Il a pour éditeur M. James Hastings, assisté de M. John

A. Selbie, et, principalement pour la revision des épreuves, des docteurs et professeurs Davidson, d'Edinburgh, Driver, d'Oxford, et Swete, de Cambridge. Ces noms se passent de toute recommandation. Les articles se rapporteront non seulement aux langues et à la littérature bibliques, aux textes et versions, aux antiquités civiles et religieuses, à la géographie, aux personnages de la Bible, mais aussi à la théologie biblique. Le premier volume (*A-Feasts*) a dû sortir tout récemment de presse. Prix du volume broché, 28 shellings; en demi-maroquin, 34 shellings.

III. Le dernier (IXe) volume du monumental et capital ouvrage: *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, publié chez l'éditeur Rod. Merkel, à Erlangen, sous la direction de l'éminent assyriologue américain H. V. Hilprecht. Ce volume offre un intérêt spécial au point de vue de l'Ancien Testament en ce qu'il renferme des textes tirés des archives de la maison *Murashû Fils, de Nippour*, datant de l'époque du roi de Perse Artaxercès Ier, par conséquent de l'époque où Esdras, muni de pleins pouvoirs de ce prince, partit pour Jérusalem à la tête d'une nouvelle colonne d'exilés juifs. Nombre de ces textes, relatifs à la culture des terres aux environs de Nippour, donnent des renseignements de première main sur la vie économique et l'administration politique de la Babylonie en ce temps-là, sur l'amodiation des canaux, les travaux des esclaves d'origine étrangère, etc. On y rencontre un grand nombre de noms propres iraniens, araméens, mais surtout juifs. Selon M. Hilprecht une forte proportion des Juifs déportés par Nebukadnétsar auraient été internés à Nippour et dans ses environs, et c'est avec le canal navigable de Kabane, voisin de cette ville, qu'il faudrait identifier le fleuve de Kebar, bien connu par le livre d'Ezéchiel, mais qu'on n'avait pas retrouvé jusqu'ici dans les textes cunéiformes. — Le volume entier, avec ses 90 pages de texte, ses 72 planches d'inscriptions autographiées, et ses 20 reproductions photographiques de tablettes à cunéiformes et de diverses vues prises sur les lieux, se vend au prix de 25 marcs. Mais il a été fait un *tirage à part*, au prix de 3 marcs, de l'introduction et de la concordance des noms propres, sous le titre: *Proper names of the time of Artaxerxes I from tablets found in Nippur.*

H. V.

BULLETIN

THÉOLOGIE

L. Emery et A. Fornerod. — Le Royaume de Dieu[1].

Depuis tantôt trente ans, c'est-à-dire depuis que le vénérable catéchisme d'Osterwald est entré définitivement dans le repos de l'oubli, nous attendons un successeur digne de lui. Ce n'est pas que les prétendants fassent défaut. Nos Eglises ont dès lors produit une abondante floraison catéchétique. Mais parmi les nombreux manuels de nuances, de dimensions et de valeurs diverses qui ont vu le jour en ces dernières années, aucun n'a réussi à s'imposer à l'attention générale. Ni les uns ni les autres ne manquent de sérieux mérites ni ne pèchent par des hardiesses doctrinales, mais ils présentent tous quelque déficit pédagogique devenu sensible à l'usage. Rien n'est plus significatif à cet égard que l'embarras où s'est trouvé le synode de l'Eglise nationale vaudoise, lorqu'il y a quelques années, il s'est agi pour lui de recommander au clergé l'un de ces manuels d'apparition récente. L'Abrégé de MM. Emery et Fornerod serait-il l'oiseau rare jusqu'ici vainement attendu ? Aurions-nous enfin ce catéchisme idéal en qui doivent se rencontrer, au dire d'une plume autorisée, l'intimité évangélique, la profondeur en même temps que la simplicité populaire, la précision et la tendance pratique, qualités que l'on trouve éparses, jamais unies, dans les essais antérieurs. Non, certes, et tant s'en faut. Nous sommes en présence d'une œuvre de début

[1] *Le Royaume de Dieu.* Exposition abrégée de l'Evangile à l'usage des catéchumènes, par L. Emery et A. Fornerod, professeurs de théologie à l'Université de Lausanne. — Lausanne, F. Rouge, éditeur. 1898. 101 pages.

à tous égards, puisque les auteurs en sont jeunes, et que ce manuel représente la première tentative nettement avérée d'une exposition organique de ce qu'on est convenu d'appeler la *Nouvelle théologie*. La profondeur y domine plus que l'intimité, et la simplicité populaire n'en est pas précisément le trait distinctif. Des retouches nombreuses, et, par ci par là, de sérieux amendements devront y être apportés. Mais à coup sûr, MM. Emery et Fornerod n'ont point fait œuvre indifférente et banale ; leur travail mérite une place à part parmi les produits similaires, car leur manuel, qui fait honneur à leur piété autant qu'à leur courage, se distingue entre autres par sa tendance, son plan et sa doctrine.

Il faut être quelque peu prévenu pour nier la tendance *pratique* de cet Abrégé. C'en est un symptôme déjà que le retour à la méthode d'enseignement par demandes et par réponses, méthode qui n'est pas en faveur auprès de nos modernes pédagogues, mais qui n'en repose pas moins sur une vue très juste des conditions de tout enseignement durable et de portée pratique. En outre, et surtout, nous connaissons peu de manuels catéchétiques où se laisse plus constamment deviner la préoccupation de la vie, de la piété agissante. La préface, à vrai dire, trahit une toute autre ambition, mais rien n'est plus menteur, dit-on, qu'une préface ; à l'en croire, les auteurs n'auraient eu d'autre pensée que « d'apprendre au peuple de l'Eglise à exprimer ses convictions chrétiennes dans un langage approprié aux résultats acquis de la théologie de la conscience. » En vérité, est-ce là le seul but de ce catéchisme qui s'intitule : « Exposition abrégée de l'Evangile, » et qui prétend servir de base à une instruction chrétienne? Non, et j'en ai pour garants MM. Emery et Fornerod qui se sont chargés de se corriger eux-mêmes dès le premier paragraphe de leur Abrégé, en affirmant avec infiniment de raison et beaucoup de simplicité que « l'instruction religieuse a pour but de faire du catéchumène *un membre du Royaume de Dieu, un chrétien.* » Cette affirmation, qui n'a rien de révolutionnaire assurément, est néanmoins de grande conséquence ; elle nous place d'emblée sur le terrain pratique qui est le vrai terrain de l'Evangile. Il ne s'agit plus avant tout, comme avec les catéchismes du type courant, d'apprendre à connaître Dieu, d'initier les intelligences aux arcanes d'une révélation hérissée de mystères, d'*enseigner* une doctrine à laquelle, tant bien que mal, on coud une morale ; il

s'agit avant tout d'amener les âmes à cette conviction qu'il y a *une vie à vivre*, une œuvre à accomplir, le Royaume des cieux à réaliser sur la terre. Avant d'être un système de connaissances, l'Evangile est une puissance de salut et c'est par son côté dynamique bien plus que son côté logique ou dialectique qu'il convient de le présenter aux catéchumènes. Puiser dans l'Evangile des mobiles d'activité, des principes d'énergie, le secret de la volonté bonne, une direction de vie, faire, en un mot, de nos élèves « des membres du Royaume de Dieu, des chrétiens, » oui, c'est bien à cela que doit tendre l'effort constant du catéchiste et c'est bien la pensée à laquelle, à part quelques défaillances, sont restés fidèles les auteurs de ce nouveau manuel, répondant ainsi aux impérieuses exigences du temps présent qui ne veut connaître d'autre apologétique que celle de la vie.

Il est regrettable seulement que l'expression ne présente pas, au point de vue pratique, les mêmes mérites que l'intention générale des auteurs. La langue de MM. Emery et Fornerod trahit un sincère effort vers la simplicité ; elle l'atteint quelquefois ; elle est claire en tous cas, un peu sèche peut-être, impersonnelle et froide, insuffisamment émue et nerveuse ; surtout il la faudrait plus simple encore, plus dépouillée de termes abstraits ; il faudrait que les auteurs renonçassent totalement au double emploi du mot *conscience*, il faudrait laisser tomber les subtilités au travers desquelles on essaie de concilier la miséricorde et la justice, la colère et l'amour divins (§ 17) ; que sais-je encore ? il faudrait que MM. Emery et Fornerod se souvinssent davantage qu'ils ont été pasteurs de campagne avant de professer dans les chaires d'une Université. Au surplus ce sont là des réserves qui n'atténuent que faiblement notre appréciation d'ensemble, et des améliorations pourront être facilement apportées à cet égard, sans compromettre l'économie générale de l'Abrégé.

Ceci nous amène à parler du plan adopté par les deux professeurs. Avec eux nous quittons résolument les sentiers battus. Du plan traditionnel qui reposait tout entier sur l'idée, juste d'ailleurs, mais encore plus incomplète, du salut individuel, ils ne laissent debout rien ou presque rien ; ils asseoient tout leur édifice sur une base beaucoup plus large, plus compréhensive, plus proprement évangélique, sur le concept du *Royaume de Dieu*. Le Royaume de Dieu, préfiguré dans la nation juive, fondé par Jesus-Christ, se réalisant dans la vie individuelle du chrétien

pour, de là, embrasser, en se déployant, la vie de famille et la vie sociale, poursuivant ses conquêtes pacifiques au moyen des Eglises et marchant au triomphe final au travers des luttes du présent, telle est l'idée féconde autour de laquelle viennent se grouper sans effort, non par juxtaposition, mais par voie constructive, toutes les parties de l'organisme. Il en résulte une harmonieuse unité dans la tractation de la matière catéchétique. Sous le rayonnement de cette idée centrale et supérieure du Royaume, on aperçoit mieux, dans leurs rapports mutuels, et avec les liens qui accusent leur dépendance réciproque, les divers moments de l'œuvre salutaire ; la doctrine et la morale ne vont plus leur chemin, parallèlement l'une à l'autre, artificiellement soudées par des procédés qui mettent à rude épreuve l'ingéniosité des catéchètes ; elles s'appellent l'une l'autre, puisqu'elles ne constituent en dernière analyse que deux phases successives et nécessaires du même procès divin, d'une part le Royaume qui se fonde, et c'est la doctrine, et d'autre part le Royaume qui se développe, et c'est la morale.

Mais le principal bénéfice de ce plan, ne serait-il pas de placer dès l'entrée le catéchumène en présence, je ne dirai pas avec les auteurs, d'une *idée* (§ 4), mais d'un fait concret, d'une réalité vivante, le Royaume, et, je voudrais mieux encore, MM. Emery et Fornerod satisferont peut-être mon désir dans une prochaine édition, en présence d'une personne, le *Roi*, et d'une personne qui, non seulement a vécu, mais qui vit aux siècles des siècles? Quel avantage d'entrer dès le début de l'instruction religieuse en plein courant de la pensée évangélique, de marcher dès le seuil sous la lumière directe du Christ, et de n'avoir plus à errer, avant de pénétrer dans le sanctuaire, dans les terrains vagues de la philosophie religieuse au bout desquels on arrivait à l'Evangile enfin, mais fatigué déjà et fourbu du long chemin parcouru ! Je regrette même que MM. Emery et Fornerod n'aient pas poussé plus loin la hardiesse ; il me plairait de voir apparaître le Fondateur du Royaume (chap. III) avant les candidats au Royaume (chap. II), et la personne de Jésus-Christ présentée avant son enseignement sur le Royaume qu'il est venu fonder (chap. I), l'œuvre après l'ouvrier.

Une critique de détail avant de passer à la doctrine. Nous voyons mal pourquoi les auteurs ont détaché la *véracité* (§ 34) de la classe générale à laquelle elle nous semble ressortir de droit,

des devoirs de *justice* (§ 33); signalons aussi une définition douteuse de la *charité* (§ 35) et une caractéristique très insuffisante du catholicisme et du protestantisme (§ 38, r. 4).

Un journal religieux de la Suisse romande a qualifié le manuel de MM. Emery et Fornerod de « Manifeste de la théologie nouvelle. » Si l'on veut entendre par là que c'est ici la première fois que la tendance théologique dont nos auteurs sont les représentants autorisés, s'offre au public non plus fragmentairement, mais dans une exposition synthétique, alors nous acceptons ce terme de manifeste. Mais si l'on veut, par ce vocable, dénoncer le catéchisme de MM. Emery et Fornerod comme une œuvre de combat, comme une arme de guerre offensive ou défensive, alors nous nous récrions. La prévention seule peut subodorer dans les pages de ce pacifique Abrégé une intention polémique. Nous avons là l'œuvre loyale d'une conviction qui s'affirme. Les auteurs n'ont voulu en aucune mesure élever drapeau contre drapeau. D'autre part il faut leur savoir gré d'avoir su, tout en s'abstenant d'emboucher la trompette de combat, marquer nettement leur point de vue et, par le soin qu'ils mettent à accentuer les affirmations qu'ils estiment de valeur primordiale et permanente autant que par le silence qu'ils observent à l'égard des doctrines à leurs yeux frappées de déchéance, montrer clairement ce qui les sépare de la théologie traditionnelle; c'est une justice que leur rendra le plus convaincu des orthodoxes d'avoir ainsi coupé court à toute équivoque et placé le débat, si débat il y a, sur le terrain de la franchise.

Il est un point cependant où leur courage semble avoir faibli, où leur pensée apparaît moins nette et moins franche; nous faisons allusion au § 15 « le triomphe de Christ, » où la conviction des auteurs au sujet de la résurrection de Jésus s'enveloppe de formules susceptibles d'interprétations divergentes. Ils auraient pu également être moins réservés en ce qui concerne la valeur religieuse de la Bible, la vraie nature de son inspiration et les caractères de son autorité qu'ils ne songent pas à nier, plus affirmatifs relativement au concours divin par lequel la sainteté du Christ est devenue possible, plus soucieux enfin de faire saillir dans l'œuvre de la sanctification individuelle comme de la régénération sociale, dans le grand œuvre du Royaume, l'action permanente du Christ vivant, du Roi qui règne, mais qui gouverne aussi ; nous regrettons en particulier que la *présence réelle* soit

totalement passée sous silence dans le chapitre des sacrements, que l'on réduit à n'être plus que des actes commémoratifs, de purs symboles, des professions publiques de la foi de l'Eglise.

Ces réserves faites, nous avons plus de liberté pour dire combien nous avons trouvé savoureux, fortement pensés, évangéliques vraiment, les chapitres si importants qui traitent du péché, de la personne de Jésus-Christ, de sa sainteté et de son œuvre libératrice, et plus encore, si possible, ceux qui se rapportent à la naissance de la vie chrétienne, à l'entrée de l'homme dans le Royaume de Dieu (§ 20, 21, 22, 23, 24, 25). Nous avons retrouvé là le vieil et éternel Evangile, celui qui, selon le mot de Vinet, est la conscience de la conscience, celui qui, fait pour l'homme, répond aux besoins de l'homme, l'Evangile qui se passe de toute recommandation extérieure, parce que, au dire d'un apôtre, « il se recommande, par sa vérité propre, à toute conscience d'homme devant Dieu » (2 Cor. III, 2). Elle n'est donc point si dissolvante qu'on se plait à le répéter, ni d'un subjectivisme si outré, ni d'un rationalisme si destructeur, cette théologie de la conscience, qui maintient de la religion de Jésus-Christ tout ce qu'il y a de fondamental, l'affirmation du péché, le miracle central de la personne sainte du Christ, la croix rédemptrice, scandale aux Juifs et folie aux Grecs, et la nécessité de la nouvelle naissance.

Il est difficile de prévoir si l'avenir réserve au Catéchisme de MM. Emery et Fornerod la consécration de l'usage; il faudra d'ici-là que bien des préjugés respectables rejoignent dans l'oubli les préjugés disparus. Mais il convient de louer les auteurs de ce qu'ils ont fait œuvre de foi, et de les remercier du service qu'ils nous ont rendu en donnant à des pensées qui flottent dans l'air, éparses, indécises, et par là-même troublantes, une expression généralement claire et toujours religieuse.

G. Colomb.

Emile Comba. — Protestants italiens[1].

Avant de rendre compte des deux derniers volumes publiés par M. Comba, il peut y avoir quelque intérêt à jeter un coup d'œil sur l'ensemble de l'œuvre de cet historien.

[1] *I nostri Protestanti*. I. *Avanti la Riforma*, Firenze, Libreria Claudiana, 1895. — II. *Durante la Riforma : Veneto e Istria*. 1897.

Les pages 617-620 du treizième volume de cette revue (1880) renferment un bulletin sur la *Rivista cristiana* de Florence, fondée en 1873 et rédigée par les professeurs de l'Ecole de théologie vaudoise, au nombre desquels se trouvait M. Comba. On y lisait ce qui suit : « M. Comba, d'abord évangéliste à Venise, puis successeur de feu M. Pierre Revel dans la chaire de théologie historique à Florence depuis 1871, s'est déjà fait une belle renommée d'historien. Ses écrits lui ont valu une mention très flatteuse dans le *Dizionario degli scrittori contemporanei* de Degubernatis, et des éloges de Marc-Monnier dans ses chroniques italiennes de la *Revue suisse*. C'est que M. Comba est un grand fureteur d'archives, un dénicheur de documents précieux, un lecteur infatigable et un critique habile des écrits nationaux et étrangers qui ont trait au passé religieux de l'Italie.

» Grâce à ses travaux et à ceux de ses collaborateurs, parmi lesquels il faut citer le docteur allemand Benrath, l'histoire détaillée et documentée du mouvement réformateur dans l'Italie du seizième siècle n'aura bientôt plus de secrets. On connaîtra non seulement les noms et les souffrances d'une foule de martyrs inconnus jusqu'ici, mais aussi la figure vraie et vivante de tant de vaillants personnages que les manuels d'histoire ecclésiastique mentionnent à peine. A côté des hommes, ce sont aussi leurs œuvres, les livres, qui sont remis en honneur et en lumière. Outre le *Benefizio della morte di Christo*, les 110 *Lezioni* de Valdès, le *Sommario della Sacra Scrittura*, etc., ont été ressuscités.

» M. Comba rattache naturellement à ces études celles qui touchent aux origines des Eglises vaudoises du Piémont, qu'il ramène à Valdo, contrairement à l'opinion favorite et traditionnelle, mais peu critique, de ses coreligionnaires. Son ouvrage principal, qu'il fait marcher de front avec la *Rivista*, c'est une *Storia dei martiri della Riforma italiana, narrata col sussidio di nuovi documenti.*

» Ce sera un ouvrage assez volumineux qui, malgré et peut-être à cause de sa tendance polémique, plaira sans doute à tous les ennemis de la papauté et donnera sur le mouvement religieux en Italie, avant et pendant la Réformation, des détails précieux et en grande partie nouveaux. »

Cette citation est déjà une appréciation de l'œuvre de M. Comba, dont les travaux ne devaient pas être ensevelis avec la *Rivista cristiana*, morte en 1887 à l'âge de quinze ans. Dès l'an 1883 l'au-

teur avait livré au public le résultat de ses études sur les Vaudois dans une *Storia dei Valdesi, con illustrazioni e una nuova carta delle Valli Valdesi e delle Alpi Cozie.* Mais le volume intitulé *Claudio di Torino ossia la Protesta di un Vescovo,* publié en 1895, était déjà un brillant échantillon de l'œuvre, polémique sans doute, mais consciencieuse, savante et impartiale, poursuivie par M. Comba sur *I nostri Protestanti.* Cet ouvrage, qui compte jusqu'à présent deux volumes, ne sera complet que lorsque l'auteur aura épuisé le récit de toutes les protestations contre la papauté, soit avant, soit pendant, soit après la Réformation.

Dans la préface du premier volume : *I nostri Protestanti. Avanti la Riforma* (publié le 20 septembre 1895, c'est-à-dire au 25e anniversaire de la prise de Rome par les troupes italiennes ou de l'abolition du pouvoir temporel du pape), l'auteur justifie son entreprise ainsi que le titre adopté pour la caractériser. Il est destiné à en faire sentir la haute importance au point de vue de l'histoire nationale et comme un moyen de troubler le sommeil intellectuel et la torpeur morale des Italiens. « Nous disons *nos* protestants parce que la protestation revêt elle aussi, comme le doute, des formes diverses. Nos ancêtres n'ont pas attendu la Diète de Spire pour protester. Schelling le savait bien lorsque, — parlant de l'apôtre des Gentils qui, non content de contredire saint Pierre, « lui résista en face, » vint à Rome avant lui, y prêcha, y écrivit et y mourut martyr, laissant en souvenir à ses frères sa plus grande épître, — il disait ouvertement : C'est lui qui fut le premier protestant. « Der Apostel Paulus ist der erste Protestant. » Voilà bien, en tout cas, un excellent chef de file.

» Nous verrons, il est vrai, plusieurs de ses disciples s'éloigner de sa doctrine sur certains points; mais la légion porte sur son drapeau le mot d'ordre : « Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, » prête à se sacrifier à la vérité qu'elle préfère parfois à l'unité, laquelle n'est parfaite que dans la vérité. C'est ainsi que s'est formée peu à peu, en opposition à la légende de la tradition apostolique des papes, la tradition des libres martyrs qui, à travers la nuit des siècles, se transmettent le flambeau de la vie :

» *Et, quasi cursores, vitaï lampada tradunt.*

» Ils ne sont pas liés entre eux de façon à former une chaîne; néanmoins on est tenté de croire à une certaine généalogie spirituelle en voyant que :

» *Uno avulso non deficit alter.*

» L'Italie, en effet, en connut plusieurs dans toutes les phases de son histoire : dans les temps anciens en face de la papauté naissante, au moyen âge en face de la papauté géante, dans les temps modernes en face de la papauté dégénérée. Et leur semence refleurit. Grâce à leur exemple, la foi en la vérité ne meurt pas et nous porte à croire à la mystérieuse providence qui ne s'est jamais laissée sans témoignage parmi nous pas plus que chez d'autres peuples. »

Voilà l'esprit dans lequel l'auteur a composé *I nostri Protestanti*. Mais avant de passer au contenu de ces deux volumes, et pour achever l'aperçu de ses publications, mentionnons encore son *Introduzione alla storia della Riforma in Italia*, Firenze 1881, que M. Comba lui-même déclare un peu vieillie, mais qui fut pour lui un aiguillon et un engagement moral à continuer et, nous le lui souhaitons, à compléter son entreprise. Rappelons aussi, parmi ses opuscules, sa *Visita ai Grigioni*, dont Mlle Anna Jentsch a présenté une traduction aux lecteurs allemands en 1896.

Comme l'indique le titre de son ouvrage, *I nostri Protestanti*, M. Comba a suivi une méthode conforme à son intention. Il nous présente, non une histoire du protestantisme italien, mais la biographie des hommes qui ont protesté contre la papauté, soit au nom de la Bible, soit au nom de la raison, soit au nom du peuple et de ses besoins. A ces biographies se rattache naturellement la description du milieu social, politique et religieux où vécurent ces « protestants. » Une épigraphe tirée de leurs écrits et caractérisant leur œuvre et leurs croyances est placée à la tête de chaque biographie.

Le premier volume s'ouvre par une *Préface* que nous connaisnaissons déjà, et une *Introduction* qui traite des *Origines de l'Eglise de Rome et de la papauté*, origines bien connues des lecteurs qui n'ont pas oublié leur histoire ecclésiastique et de ceux-là surtout qui ont lu la magistrale conférence londonienne de Renan sur ce sujet. Viennent ensuite douze biographies consacrées à *Hermas*, *Hippolyte*, *Novatien*, *Jovinien*, *Claude* (de Turin), *Arnaud* (de Brescia), *Valdo*, *Joachim*, *Dolcino*, *Dante*, *Marsilio* (de Padoue) et *Savonarole*.

Le second volume, daté de Noël 1896, commence la série des volumes qui traiteront de « nos protestants » *pendant* et *après* la Réformation, et s'occupe spécialement de ceux de Venise et de l'Istrie.

La *Préface* justifie ce titre de *protestants* donné déjà à des hommes qui ont vécu avant la Réformation, en se prévalant de l'usage suivi par des historiens impartiaux et même par des écrivains italiens tels que Bovio, qui considère Dante comme « le premier des protestants. »

L'*Introduction* traite de la *Renaissance au point de vue religieux et moral.* Elle se termine par quelques considérations sur la convenance qu'il y a à décrire la vie des protestants plutôt qu'à faire l'histoire d'une « Réformation » qui n'exista que dans leur espérance.

Le corps de ce volume se compose de dix-huit chapitres et d'un appendice. Les dix-sept premiers racontent la vie de plusieurs hommes qui s'efforcèrent de propager en Italie les doctrines des Réformateurs, et même des Anabaptistes trinitaires ou antitrinitaires, et dont la plupart furent martyrs. Les plus célèbres sont peut-être *Girolamo Galateo; Antonio Brucioli*, qui imprima à Venise une nouvelle traduction de la Bible; *Francesco Spiera*, dont on connaît le désespoir d'avoir renié la foi et qui mourut fou; *Baldo Lupetino*, vrai héros de persévérance et de fermeté, martyr d'Albono dans l'Istrie; son neveu *Matthias Vlacich*, plus connu sous le nom de *Matteo Flacio Illirico*, qui joua un rôle considérable en Allemagne comme théologien, ardent ami de Luther; *Pietro Paolo Vergerio*, écrivain populaire qui évangélisa les Grisons italiens et la Valteline et mourut conseiller du duc de Wurtemberg. A côté de ceux-là figurent avec honneur *Francesco della Sega*, de Rovigo, et ses collègues *Giulio Gherlandi*, de Trevise, et *Antonio Rizzetto*, de Vicence, trois martyrs d'une étonnante grandeur morale; *Fedele Vigo*, dont les douleurs causées par la torture n'ébranlèrent pas la fermeté, et enfin *Tiziano*, un anabaptiste antitrinitaire dont le nom, accompagné de deux astérisques, figurera avec plus de détails dans le troisième volume, à propos de Naples.

Le dix-huitième chapitre, intitulé *Rassegna finale della protesta nelle città et nelle colonie*, passe en revue des événements relatifs à la Réformation qui se sont accomplis à Venise, Padoue, Vicence, Vérone, Gardone, Rovigo, Chioggia, Trévise, Udine, dans l'Istrie, à Corfou, à Candie, etc.. et mentionne encore d'autres protestants, même de la noblesse. L'*Appendice* se compose de trois paragraphes dont le premier parle des sources manuscrites: le second, des livres prohibés, et le troisième, de l'interrogatoire ori-

ginal subi par *Paolo Veronese* en présence des inquisiteurs.

Voilà une table des matières plutôt qu'une analyse d'un ouvrage qui, pour être complet, demandera, nous l'avons déjà dit, d'être suivi de deux autres volumes au moins. Tels qu'ils sont, ces deux volumes méritent d'attirer la sérieuse attention non seulement des théologiens, mais de quiconque s'intéresse à l'avancement du règne de Dieu, particulièrement en Italie. On ne lira pas *I nostri Protestanti* sans éprouver un vif intérêt, un sentiment de profonde sympathie et de sincère admiration pour ces vaillants soldats de la pensée religieuse, pour ces indomptables caractères, ces martyrs nombreux que l'Italie a produits malgré tant d'obstacles de toute nature. M. Comba nous les fait aimer, ces protestants, non par des déclamations sentimentales, mais par l'exposé simple, clair et, comme on dit, objectif de leurs idées, de leurs travaux, de leurs souffrances. Du même coup et par le même moyen il nous inspire un sentiment de dégoût et d'horreur pour cette inquisition qu'on ose qualifier de sainte et qui, par ses atroces procédés, a réussi à étouffer en Italie toutes les aspirations morales et religieuses en oblitérant le sens moral et la conscience.

Un publiciste français, mais avant tout catholique romain, s'est permis naguère le douteux plaisir de refuser à M. Comba la qualité de narrateur savant et consciencieux. Celui-ci a su relever, comme ils le méritaient, les traits d'ignorance et de présomption de son contradicteur en se consolant par l'approbation que lui ont donnée des savants protestants comme Harnack, et catholiques, mais libéraux et consciencieux, tels que Villari et Sposito. Pour ma part, je ne puis que m'incliner devant l'immense étendue des recherches, des études, des lectures dont témoignent *I nostri Protestanti*. Quant à l'impartialité historique et à la hauteur de vues de M. Comba, il a eu l'occasion d'en fournir une preuve nouvelle et bien significative lors du débat qui s'est élevé au sujet de son livre au synode de La Tour en septembre 1896.

Nous ne pouvons donc que souhaiter en toute sûreté de conscience beaucoup de lecteurs à *I nostri Protestanti*, en Italie tout d'abord, qui en a grand besoin pour se retremper moralement, et ensuite parmi les protestants qui, en cette fin de siècle, ne sauraient trop se tenir en garde contre les séductions de cette sirène qu'on appelle la papauté et qui, en réalité, est une pieuvre dévorant, avec l'intelligence, les meilleurs sentiments naturels de l'homme et toutes les libertés qui nous sont nécessaires. Disons

en terminant que le style de M. Comba se distingue par sa clarté, sa simplicité, son élégance naturelle. Rien d'affecté, rien d'emphatique dans le langage. Ce n'est pas un professeur qui parle du haut de sa chaire; c'est un Toscan, parfois humoriste, qui dit *alla buona* ce qu'il sait, ce qu'il pense.

J.-J. PARANDER.

Luserna San Giovanni, novembre 1897.

ZWINGLIANA[1].

Il s'est formé à Zurich une association ayant pour but d'établir et entretenir un musée où l'on réunirait des objets relatifs à Zwingli et à la Réformation, et de subventionner la publication de documents et de communications historiques concernant de près ou de loin la personne et l'œuvre du réformateur suisse. Le musée est installé à la bibliothèque de la ville de Zurich. On devient membre de l'association en payant une finance annuelle de 3 francs. En retour, on reçoit la publication dont nous annonçons ici les deux premiers fascicules. Elle paraît sous la direction du Dr Emile Egli, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Zurich, le savant auteur d'une *Histoire de l'Eglise en Suisse jusqu'à l'époque de Charlemagne* (voir cette revue-ci, année 1894, p. 194 et suiv.) et de divers travaux importants relatifs à l'histoire de la Réformation dans la Suisse orientale.

Les *Zwingliana* de 1897 renferment des communications variées qui font bien augurer de cette modeste mais utile et intéressante entreprise. En fait de contributions du rédacteur lui-même, citons, outre une courte notice sur le *Zwingli-Museum*, une étude sur divers *portraits du réformateur*, avec la reproduction phototypique de deux médailles de Jacob Stampfer; une *lettre de Zwingli au conseil de Constance*, du 5 août 1523, publiée pour la première fois d'après l'original; des détails sur une représentation en 1531, par des étudiants de l'école de Zurich et en présence de Zwingli « qui en pleura de joie, » du Ploutos d'Aristophane dans la langue originale; des extraits de la chronique du saint-gallois

[1] *Mittheilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation.* Herausgegeben von der Vereinigung für das Zwinglimuseum in Zürich. 2 livraisons de 20 pages chacune. Zurich, Zürcher & Furrer, 1897. (Prix : 1 fr. 50 par an.)

Jean Kessler concernant un de ses professeurs de Wittenberg, le Dr Pomeranus, et dont les biographes de ce dernier ont négligé bien à tort de faire leur profit; une notice sur « la première acquisition faite pour le compte du musée, » savoir un exemplaire de la belle *Bible* hébréo-latine de Séb. Munster *ayant appartenu à Bullinger* et portant en marge de nombreuses annotations de sa main; les lettres d'appointement de *Barthélemy Zwingli,* l'oncle du réformateur, comme curé de Wesen, du 29 janvier 1487; un aperçu de la chronique inédite du chanoine *Laurent Bosshart,* de Winterthour, un ami de Zwingli, mort en 1532; — sans compter des « mélanges » de moindre étendue[1] et un *bulletin bibliographique* où sont enregistrées les publications les plus récentes ayant trait à l'histoire religieuse, ecclésiastique, scolaire de la Suisse au siècle de la Réformation.

Comme on le voit, M. Egli, pour commencer, a payé largement de sa personne. Il a fourni à lui seul la matière de tout le premier fascicule. Son bon exemple n'a pas tardé à être suivi. Le second cahier renferme deux contributions non moins intéressantes dues à des collaborateurs, l'un de Berne, l'autre de Bâle. Celui-ci, M. George Finsler, fils du vénérable *antistes* (le dernier!) de l'Eglise zuricoise, démontre définitivement que le pseudonyme de *Conrad Ryss,* sous lequel a paru en 1525 une « Réponse au très savant docteur Jean Pugenhag (Bugenhagen) de Poméranie, pasteur à Wittenberg, au sujet de sa missive au docteur Hess, de Breslau, concernant le sacrement, » a été attribué tout à fait à tort à Zwingli par certains auteurs luthériens du seizième et du dix-septième siècle. L'écrit en question a probablement pour auteur le pasteur Michel Cellarius d'Augsbourg. Il n'y aura donc pas lieu de faire figurer cet opuscule dans la future édition des œuvres complètes de Zwingli. L'autre collaborateur, M. Ad. Fluri, n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. Nous lui sommes redevables de plus d'une trouvaille précieuse pour l'histoire des origines de nos Eglises réformées de la Suisse romande. Il suffira de rappeler les communications que nous avons faites ici même sur le catéchisme français de Berne de 1551 et sur la plus ancienne liturgie en usage dès 1528 dans les terres vaudoises de Leurs Excellences de Berne.

[1] Entre autres un épicède en latin en l'honneur de Berchtold Haller, écrit de la main de *Théodore de Bèze* au dos du feuillet de garde d'un exemplaire des Actes de la Dispute de Berne. Cet exemplaire (édition in-8° de 1528), autrefois en la possession de Th. de Bèze, appartient aujourd'hui à M. Egli.

On trouvera du même auteur, en tête du second fascicule des *Zwingliana*, une notice fort curieuse sur une *édition française du catéchisme mural zuricois de 1525*. Vu l'intérêt particulier que ce sujet présente pour nous protestants de langue française, nous nous proposons d'y revenir prochainement avec un peu plus de détail.

La publication que nous venons d'annoncer mérite d'être favorablement accueillie par tous les amis de l'histoire religieuse. Nous serions heureux si les lignes qui précèdent pouvaient engager tels de nos lecteurs à envoyer leur cotisation à la société du *Zwingli-Museum*. Ils n'ont qu'à adresser leur adhésion à son caissier, M. Alb. Schulthess, à Zurich, ou à l'imprimerie Zurcher et Furrer.

H. V.

RECTIFICATION

Dans notre article sur *Les nouvelles paroles de Jésus*, retrancher page 81, ligne 26, les mots : « ou de Pierre » jusqu'à la fin de la phrase, et, au commencement de l'alinéa suivant, les mots : « déjà connu, cité et considéré comme authentique par Justin Martyr. » C'est par erreur que l'évangile apocryphe de Pierre a été identifié avec celui dit des Egyptiens.

H. T.

REVUES

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

1897, second fascicule.

G. Schmidt : Les deux versions syriaques du premier livre des Maccabées. — *Jacob :* Contributions à une introduction aux Psaumes; III. Les Psaumes et le culte du temple. — *Techen :* Glossaire syro-hébreu du Psautier d'après la Peshita. — *W. Max Müller :* Miscellanées. 1. Le meurtrier de Sanhérib. 2. Le roi Yareb dans Osée.— *Castelli :* Une conjecture sur Deut. XXXII, 5. — *E. Klostermann :* Un nouveau psautier grec en onciales. — *Peiser :* Mélanges. (Notes critiques sur divers passages de l'Anc. Test.) — *Stade :* Réplique à MM. Hilgenfeld et Staerk. — Bibliographie.

LA SAINTETÉ DE JÉSUS OU L'HOMME NORMAL[1]

PAR

L. GILARD

pasteur.

J'ai souvent regretté, pour de trop nombreuses raisons que je ne vous dirai pas toutes, d'avoir accepté, il y a trois ans, la lourde tâche de traiter devant vous le sujet qui figure à l'ordre du jour de notre réunion.

D'abord, étant donné que Jésus-Christ exprime pour nous, tout à la fois résumées et concrétisées, la religion et la morale, la vocation humaine et les voies divines, nos rapports avec les réalités invisibles et la solution du problème de notre destinée, ce sujet, de la sainteté de Jésus-Christ, du caractère moral de Jésus-Christ, est si délicat, si sacré ! Il exige de qui entreprend de le traiter tant de religieuse circonspection ! Il est si facile, si inévitable peut-être, même en n'y touchant qu'avec le plus pieux respect, d'atteindre en un point douloureux les susceptibilités de conscience de quelque frère !

En second lieu, ce sujet est si important !

Nous avons vu, dans le cours des siècles ou de nos jours, les autres bases du christianisme, considéré comme une discipline divine inculquant aux hommes la substance de l'esprit

[1] Le présent travail a été lu à Die en octobre 1897 à une réunion triennale de l'Association fraternelle des pasteurs libéraux de France. L'auteur en avait été chargé à une précédente assemblée générale tenue à Montpellier en 1894.

religieux dans sa plus haute pureté, s'effondrer sous les investigations et les assauts du libre sens individuel.

Il fut un temps où la vérité divine, dont l'homme a absolument besoin, c'était ce qu'enseignait et garantissait l'Eglise. L'Eglise était alors pour toute la chrétienté l'organe vivant, permanent, infaillible de la révélation. La révélation divine était absorbée par la force sociale ecclésiastique, centralisée elle-même dans les chefs de la hiérarchie sacrée. Cette toute puissance de la collectivité religieuse avait été substituée à la démocratie chrétienne primitive, surtout par l'esprit romain, qui dans tous les domaines annulait l'individu devant l'Etat.

On sait comment, après avoir noyé dans le sang hérétique tant de nobles révoltes, ce despotisme fléchit à la fin devant le droit individuel qui, incarné dans un moine augustin, jeta à la face de

« Ces deux moitiés de Dieu, le pape et l'empereur, »

sa protestation victorieuse: « Si l'on ne me prouve par de bonnes raisons que je suis dans l'erreur, je ne me rétracterai point. » (Paroles de Luther à Worms.)

Et après l'autorité de l'Eglise, l'autorité absolue des livres saints infaillibles a eu son tour. Les sciences critiques et historiques ont été créées, ont grandi, ont porté les fruits que vous savez. La formule « Il est écrit, » qui fut souveraine un siècle ou deux dans le domaine de la théologie protestante, n'a plus qu'une valeur et une autorité relatives. Sa force probante n'est plus admise nulle part que sous bénéfice d'inventaire. Il en est ainsi du moins chez tous ceux qui pensent et qui savent, et qui ne se font pas violence pour apporter à l'édifice de la foi le misérable était d'un mensonge à demi-conscient.

Or, dans cette ruine de l'autorité sous ses deux formes classiques, qu'est-ce qui reste debout d'une représentation, d'un organe complètement digne de foi de la vérité concrète et accessible à tous — organe ou symbole nécessaire cependant pour servir à l'Eglise de lien et de signe de ralliement, si l'Eglise doit poursuivre son œuvre et prolonger sa durée?

Qu'est-ce qui survit à ce double naufrage? — La vie et le caractère de Jésus-Christ.

C'est de là seulement que peuvent sortir les éléments d'une solution positive donnée à cette question d'une gravité qui défie l'exagération: le christianisme doit-il subsister comme la religion définitive du genre humain? — ou n'est-ce qu'une forme transitoire, périssable comme tant d'autres, de la pensée religieuse parmi les hommes?

Enfin ce sujet, si délicat et si important, est encore si vaste et si complexe!

Sans doute la complexité n'en apparaît qu'à la réflexion. Elle se dissimule au premier regard. Un plan bien simple et bien logique s'offre tout d'abord à qui entreprend de la traiter. La carrière à parcourir semble consister en trois opérations successives, sans plus.

1° Donner de la sainteté une définition exacte et complète.

2° Tracer de Jésus une image fidèle de tous points.

3° Rapprocher cette image de cette définition, et voir s'il est possible ou non de les unir par l'affirmation sans réserve que le prédicat, comme on dit dans l'école, convient au sujet : Jésus est saint, parfaitement saint.

Mais il se trouve à la réflexion que ce plan si simple est encore plus décevant.

Comment, d'abord, donner de la sainteté une définition exacte et complète? Facile en apparence, n'est-ce pas au fond impossible? Dirait-on, par exemple, que la sainteté est la conformité de tout l'être, dans ses pensées, ses sentiments, ses actions, à la loi du bien? Mais cette loi du bien qu'est-elle? Oui, qu'est-elle, si nous l'envisageons, comme il le faudrait ici, non dans la formule générale d'un principe graduellement inspirateur, mais dans l'immense variété de ses applications à tous les détails de la vie? La connaissance de tout le bien qui sollicite l'adhésion et la volonté obéissante de l'être moral, n'implique-t-elle pas l'intelligence de tous les rapports réciproques qui unissent les êtres? la vue de tous ces rapports fondés sur la vocation des êtres et sur la nature des choses? Qui ne voit que ces rapports nous échappent en grande partie, et que pour embrasser et exprimer ainsi les lois de la conduite de l'être spirituel, il nous faudrait être parfaits et infinis nous mêmes.

Et si l'image qui nous est accessible de la sainteté est essentiellement finie et relative, pouvons-nous pourtant en quelque sens la déclarer parfaite? Comment, alors, et dans quel sens?

Seconde difficulté non moins grande:

Est-ce vraiment une entreprise praticable que de tracer de Jésus une image exacte et complète? En avons-nous tous les éléments nécessaires?

Ceux que nous possédons sont renfermés dans les quatre biographies de nos livres canoniques. Or il est certain que ces biographies ont été écrites sur des données transmises pendant une génération ou deux — ou davantage peut-être (si l'on tient compte des remaniements successifs des documents évangéliques) — par la tradition orale. Cette tradition a pu, pour dire le moins, être influencée et modifiée par des tendances diverses, selon le temps, les lieux et les milieux.

Jusqu'où sont allées ces modifications de la tradition primitive? Dans quelle mesure ont agi sur elle, et ce besoin de logique simpliste et d'idéalisation, et ce penchant mythologue à changer en faits réels des métaphores simplement oratoires à l'origine, qui caractérisent toutes, je dis toutes, les traditions populaires? Ces quatre biographies, rédigées, au moins en partie et sous leur forme dernière, par des inconnus, ne nous offrent-elles que des éléments historiques complètement objectifs? Les lacunes avérées et les déformations possibles de ces biographies ne nous défendent-elles pas d'en tirer des conclusions sans réserve?

Autres questions et en sens inverse:

Les lacunes et les déformations possibles de nos documents intéressent-elles le fond essentiel de la biographie que nous y cherchons? Pour connaître à fond un être spirituel, pour porter un jugement *ferme* sur son caractère et sur sa nature, il n'est sûrement pas indispensable que nous connaissions toutes les manifestations de sa vie, tous les actes intérieurs et extérieurs de son existence. Il est assurément dans la vie des circonstances où ces traits que nous appelons justement *caractéristiques* jaillissent avec force, se mettant en saillie à ne pouvoir s'y méprendre, et permettent d'établir sur ces saillies un jugement complet et sûr.

Faudrait-il peut-être chercher en Jésus ces traits caractéristiques, les énumérer et les définir, et discuter comme entrée en matière le fait de leur conservation inaltérée dans nos évangiles ?

Et encore. Nous n'apportons pas dans cette recherche une âme à l'état de table rase. Nous y faisons œuvre de chrétiens. Nous devons l'aborder avec les dispositions qui accompagnent essentiellement la *fides quaerens intellectum.* Notre impartialité théorique n'est pas de l'indifférence. Quelque dégagé que nous soyons du dogmatisme traditionnel, Jésus est *en un sens* pour nous, non seulement le chef et le consommateur de la foi, mais aussi *l'objet et la substance* de la foi. Notre confiance en la Révélation concentrée en lui est sans bornes. Comme Jean, ou le disciple qui a écrit sous son nom, nous contemplons en lui « le vrai Dieu et la vie éternelle. »

Qu'est-ce à dire? Quelles informations sur le sujet qui nous occupe peut nous donner ce rapport entre Jésus et nous ? Que pouvons-nous tirer de l'analyse de nos expériences personnelles à cet égard ? Dans notre contemplation en lui « du vrai Dieu et de la vie éternelle » y a-t-il uniquement *perception directe par vue adéquate et réaliste?* N'y aurait-il pas aussi, à quelque degré, *vision par suggestion?* comme un phénomène d'optique spirituelle montrant une image plus grande que l'objet directement perçu ? Devons-nous déclarer après tant d'autres que nous avons *fait l'expérience* de la sainteté divine et parfaite de Jésus ? ou un tel langage ne serait-il qu'un abus de mots ?

Que de questions à résoudre si nous voulions traiter notre sujet comme il s'est présenté à nous tout d'abord. Vous me permettrez, messieurs, de les écarter en bloc, parce qu'agir autrement serait au-dessus de mes forces comme au-dessus de votre patience, quitte à revenir peut-être à telle d'entre ces questions que nous n'aurons pu décidément éviter.

Je me propose une œuvre plus modeste, et il se pourrait après tout, plus fructueuse. Je me bornerai, en interrogeant surtout le Maître lui-même, en essayant de lire dans sa conscience, à constater, sur cette question de la sainteté de Jésus-Christ, quelques points principaux sur lesquels je suis convaincu

que nous sommes d'accord, et à chercher un terrain d'où il soit possible d'en saisir l'unité, c'est-à-dire de dissiper avec leur apparente antinomie la cause des plus graves malentendus entre plusieurs qui se réclament avec une égale vérité de son esprit et de son nom.

Nous signalerons ainsi dans l'image que nous tracent de Jésus ses quatre biographes canoniques deux traits *opposés*. Je ne dis pas inconciliables, mais profondément *opposés* par les notions courantes sur Jésus, sur la sainteté, sur le péché, sur la nature humaine, et dont la conciliation, au moins tentée, est l'objet principal de ce travail. Ces deux traits dans l'image de Jésus nous paraissent ressortir assez fortement pour que l'admission s'en impose à tous. L'un est la *conscience*, si haute, si pure, si remarquablement accentuée, qu'il a de sa *sainteté*. L'autre, visible aussi dans sa conscience, quoique moins accusé pour des raisons que nous aurons à relever, est le caractère relatif et progressif de sa vie spirituelle et morale.

PREMIÈRE PARTIE

L'antinomie.

CHAPITRE PREMIER

Jésus et sa conscience de sa sainteté personnelle.

§ 1.

L'un des traits les plus marquants des disciples de Jésus, surtout des plus éminents, c'est le sentiment du péché, du péché à l'état d'*actes spéciaux*, intérieurs et extérieurs, et du péché en eux à l'état de *nature*, de puissance malfaisante et oppressive dans leur âme.

Ce fait est tellement général et connu qu'il serait inutile de chercher à l'établir plus clairement en recueillant et reproduisant ce qui au cours des siècles fait écho dans l'expérience des chrétiens à la confession de saint Paul : « Je suis charnel,

vendu au péché. Je trouve cette loi dans mes membres que quand je veux faire le bien le mal est attaché à moi. Misérable que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? »

Or, phénomène remarquable entre tous, ce sentiment du péché, qui éclate dans l'histoire des disciples de Jésus en tant de cris d'humiliation et d'angoisse, nous ne le trouvons pas dans l'image de Jésus que nous offrent nos évangiles. S'il y brille au plus haut point, c'est par son absence.

Cette impression, que le sentiment du péché, dont sont si pénétrés les expériences des chrétiens et les jugements qu'ils portent sur leur vie, est absent de la conscience de Jésus, cette impression ne résulte pas uniquement ni surtout, pour le lecteur attentif de l'Evangile, de tel ou tel texte isolé.

Il est d'usage d'en chercher la preuve la plus forte et la plus positive dans ces paroles du Maître aux pharisiens que rapporte le quatrième Evangile : « Qui de vous me convaincra de péché ? » ou dans cette déclaration que renferme, toujours d'après le même Evangile, le grand entretien de Jésus avec ses disciples à l'approche de la passion : « Le prince de ce monde vient, mais il n'a rien en moi. » Toutefois, ces textes ne sauraient suffire à justifier une conviction d'une telle importance pour la christologie la seule possible désormais. Elles ne fourniraient à un pareil monument qu'une base bien étroite et bien fragile.

Ce n'est pas seulement parce que ces textes sont trop discutables, quant à leur caractère absolument historique, en l'état présent de la critique sacrée à propos du quatrième Evangile. Mais leur *historicité* fût-elle établie indubitablement qu'il resterait une autre question à résoudre, celle de leur *interprétation ;* et leur prétendue force probante s'évanouit, au point de vue qui nous occupe, devant un examen rigoureux fait sans parti pris et de bonne foi.

Il résulte en effet d'un tel examen que le premier de ces textes ne comporte nullement, de nécessité inéluctable, le sens pregnant et transcendant qu'y attachent la plupart des commentateurs.

« Qui de vous me convaincra de péché ? » Par ces paroles,

dit-on communément, Jésus revendique la possession de la sainteté complète et absolue au sens paulinien. Il s'y poserait en second Adam, étranger à la chute, supérieur à toutes les fatalités morales de la nature et de l'histoire, indemne de la moindre atteinte de ce mal universel qui pèse sur tous les fils du premier Adam. Mais c'est là une interprétation de théologiens prévenus, convaincus déjà par ailleurs, qui commencent par introduire dans le texte ce qu'ils en veulent tirer, et argumentent ensuite par *petitio principii*. Cette interprétation suppose à priori, et contre tout droit dialectique, que Jésus parle et que ses auditeurs écoutent en théologiens adeptes de la théorie de saint Paul sur le Christ, sur le péché et sur l'homme. Or, que telle soit la pensée générale de Jésus et que cette pensée générale introduise dans cette déclaration spéciale un sens étranger et supérieur à celui qu'y pouvaient trouver les Juifs auxquels il l'adressait ici, nous le voulons bien, mais à la condition que le fait nous soit démontré au préalable par ailleurs et que l'affirmation en repose sur une autre base.

Du passage lui-même nous ne pouvons légitimement déduire que ceci : Quand Jésus défie ses adversaires de le convaincre de péché, le sens et la portée de ce défi sont rigoureusement déterminés par la signification qu'y pouvaient attacher ses interlocuteurs. Et cette signification elle-même est réglée par cette circonstance essentielle que le fait en question, l'absence de péché que s'attribuerait Jésus devait être *susceptible de preuve*, de preuve au moins négative. Nous insistons sur ce point, car tout est là. Jésus affirme que, *s'il n'est pas dégagé du péché dans un certain sens, les Juifs doivent pouvoir lui en donner la preuve*, et il les somme de le faire. Comment donc pourrait-il être question ici de la sainteté parfaite au sens paulinien ? Ne tombe-t-il pas sous le sens qu'il aurait pu être dépourvu de cette sainteté-là sans que ses adversaires fussent en état de lui en administrer la preuve ? Et que vaudrait alors son défi indigné ? Ne se réduirait-il pas à ce que nous appellerions aujourd'hui, s'il s'agissait d'un autre que Jésus, une gasconnade ? De quoi donc est-il question ici ? Evidemment d'une sainteté relative, *la seule qui fût appréciable pour ses interlocu-*

teurs, la seule qui fût susceptible pour eux de preuve et de contre-épreuve. Il s'agit de l'état spirituel et moral de celui que, dans leur langage courant ordinaire, les Juifs appellent *l'homme juste et craignant Dieu.* L'homme qu'on ne peut convaincre de péché, c'est l'homme de bien, par opposition à celui qui se conduit d'une manière visiblement répréhensible et qu'on appelle un pécheur, comme dans cette expression qui revient si souvent dans nos évangiles : *les justes et les pécheurs* ou : « il mangeait avec des péagers et *des pécheurs.* » C'est dans le même sens *relatif* que Jésus parle couramment des « bons et des méchants, des justes et des injustes » et qu'il dit à un Juif qu'il venait de guérir : « Ne *pèche plus* désormais, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire. »

C'est bien dans ce sens seulement qu'une preuve aurait pu intervenir et que le défi de Jésus se conçoit ; car, répétons-le, la sainteté au sens théologique et transcendant aurait pu lui faire défaut sans que qui que ce soit pût lui en opposer la preuve.

Quant à l'autre déclaration : « Le prince de ce monde vient, mais il n'a rien en moi, » elle est plus probante, — une fois, il est vrai, son authenticité admise, et c'est déjà une grave réserve, — mais sans l'être suffisamment. Car plus d'un mourant chrétien a pu et dû employer des paroles de ce genre pour exprimer sa confiance pleine et entière d'aller à Dieu. Cette parole est tout imprégnée d'assurance à l'égard d'un état *présent et prochain*, mais peut ne projeter qu'une insuffisante lumière sur le *passé* comme sur la *nature* de celui qui la profère.

Nous sommes donc ramenés, messieurs, à ce que nous disions tout à l'heure : l'impression que tout sentiment de péché est absent de la conscience de Jésus ne résulte pas pour le lecteur attentif de l'Evangile de tel ou tel texte isolé. C'est une impression d'ensemble résultant de l'image de Jésus que nous offre tout l'Evangile. Tout l'Evangile nous montre l'âme de Jésus comme étrangère au sentiment de la *repentance.* Il nous paraît doux et humble de cœur, toujours plein d'humilité, mais d'une humilité qui n'a rien de commun avec l'humiliation. Jamais en lui trace de *remords* ne se montre. Il manifeste cons-

tamment le sentiment d'être en communion avec Dieu, de posséder dans la communion divine ce que Paul appelle « la glorieuse liberté des enfants de Dieu. » Son attitude morale est constamment celle qui n'est la nôtre que par intermittence, lorsque nous avons, soit suivi *sans effort* la voie droite en vertu d'une force morale déjà établie à demeure dans notre âme, soit triomphé *péniblement* et au prix d'un cruel sacrifice d'une tentation redoutable. Il nous apparaît toujours, — et j'exprime simplement le fait sans le commenter pour le moment, sans en rechercher les causes ni en tirer aucune conséquence, — il nous apparaît toujours comme ayant constamment conscience d'être en toutes choses le serviteur du bien et de l'Eternel et de pouvoir dire en vérité : Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père et d'accomplir ses œuvres.

§ 2.

Telle est bien, n'est-il pas vrai, l'impression que nous communique au plus haut degré l'Evangile quant à la conscience que Jésus a de lui-même, de ses rapports avec le bien, de son accomplissement constant de la volonté divine. Et combien cette impression est fortifiée encore lorsque nous tenons compte, d'une part, du rôle qu'il s'attribue de *révélateur* par excellence et, d'autre part, du *rapport* intime et profond qui unit, d'après lui, la *connaissance* de la vérité religieuse et morale avec la *droiture* de la volonté, la *pureté* de la conscience et du cœur !

Ce rapport est exprimé, implicitement du moins, *surtout* dans le quatrième évangile. C'est lui, c'est ce rapport reconnu et affirmé entre la connaissance du vrai et la pratique du bien, c'est lui qui fait l'unité de tant de paroles attribuées, on dira peut-être à tort ou à raison, à Jésus, mais qui bon gré mal gré dessinent pour nous l'un des linéaments les plus accusés de sa physionomie spirituelle et morale. En voici quelques-unes que nous nous rappelons avec une invincible admiration : « Si vous *vouliez* faire la volonté de mon Père, vous *connaîtriez* de ma doctrine si elle est du ciel ou si je parle de mon chef. Comment pourriez-vous croire *vu que* vous cherchez la gloire qui vient

des hommes et non celle qui vient de Dieu seul ? Pour moi, mon jugement est véritable, *vu que* je ne cherche point ma propre gloire, mais la gloire de celui qui m'a envoyé. C'est ici la cause de la condamnation (c'est-à-dire de la privation de la foi qui sauve de l'abîme, du manque de la vue vivante et salutaire de la vérité) c'est que les hommes ont mieux *aimé les ténèbres* que la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » En d'autres termes, ce qui détourne de la vérité c'est l'amour du mal ; ce qui conduit à la vérité c'est l'amour du bien. Le fondement de la certitude religieuse est surtout spirituel et moral.

Il faut bien reconnaître, messieurs, que les synoptiques ne nous donnent, sur le rapport qui unit la pratique du bien et la possession du vrai, un enseignement ni aussi clair ni aussi méthodique. Et néanmoins cet enseignement est partout au moins supposé dans les synoptiques. Il y apparaît, et dans l'affectueuse *estime* que le Maître témoigne à ses disciples à cause de leur foi, et dans *l'indignation* qu'il éprouve et traduit parfois en invectives passionnées à l'égard de ses adversaires à cause de leur incrédulité. Au fond de cette *estime* comme de ces *invectives,* il y a dans l'esprit du Maître la constante adhésion à cette maxime, si élémentaire et si profonde, de l'Ancien Testament, que « le secret de l'Eternel est pour ceux qui le craignent et sa justice pour la leur donner à connaître. » Et même c'est plus qu'implicitement que ce point de vue est celui de Jésus, aussi bien dans les synoptiques que dans le quatrième évangile. Rappelez-vous seulement le signalement qu'il y donne des vrais prophètes et des faux prophètes qui viennent aux hommes comme des loups en habits de brebis : « Vous les connaîtrez à leurs *fruits*. L'homme de bien tire de bonnes choses du bon trésor de son cœur, mais le méchant tire de mauvaises choses du mauvais trésor de son cœur. » Ici donc, comme partout, dans la pensée de Jésus, c'est l'amour ardent et dévoué du bien qui conduit à la connaissance et à la possession de « la vérité selon la piété. » Le vrai révélateur ne peut être que saint et le révélateur par excellence ne peut qu'être en possession de la sainteté au plus haut degré possible.

Inutile, n'est-ce pas, d'insister sur les conséquences qu'en-

traîne ce fait, qui ressort de toutes les biographies de Jésus, des synoptiques aussi bien que du quatrième évangile. Ce fait, c'est que Jésus a la conscience qu'il se meut en plein dans la vérité, que « son enseignement est véritable, » qu'il est le révélateur sûr et complet des voies divines ; que « ce qu'il lie sur la terre est lié dans le ciel et que ce qu'il délie sur la terre est délié dans le ciel. »

Et la conséquence qui s'en dégage invinciblement, — disons mieux, le fait parallèle constamment uni au premier, — c'est qu'il a conscience d'être la *vie* comme il est la vérité, de n'être la vérité, que *parce qu'il est aussi la vie;* que « ceux qui le suivent ne marchent point dans les tenèbres parce qu'ils auront en lui la *lumière de la vie.* » C'est parce que, selon le mot que lui attribue le quatrième évangile, « sa nourriture est de faire la volonté de celui qui l'a envoyé et d'accomplir ses œuvres », ou parce qu'il lui faut constamment « s'occuper des affaires de son Père » comme disent les synoptiques, — c'est pour cela qu'il dit dans l'un de ces documents : « Le Père et moi nous sommes un, celui qui m'a vu a vu mon Père, » et qu'il dit dans l'autre : « Nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils l'aura révélé. »

Donc, ici encore, nous aboutissons au même résultat que précédemment. Le caractère que Jésus s'attribue formellement de révélateur par excellence nous pousse vers la même conclusion à laquelle nous appelait déjà la contemplation directe de son caractère moral, contemplation bien autrement probante et concluante que toute discussion abstraite d'un texte isolé à l'aide de la logique, de la grammaire et du dictionnaire : Jésus a conscience d'être excellemment uni à Dieu, de *posséder toute la vie morale actuellement compatible avec son essence quelle qu'elle soit*, disons en anticipant sur un point de notre étude auquel il nous faudra revenir tout à l'heure, d'être *un homme vraiment normal au sein d'une humanité si généralement et si tristement anormale.*

§ 3.

Nous avons essayé dans ce qui précède de faire ressortir, en l'exprimant avec autant de précision et de circonspection

qu'il nous a été possible, le sentiment, *purement subjectif jusqu'ici*, qu'a Jésus de sa position morale comme homme *normal* au sein de l'humanité.

Qu'avons-nous à faire maintenant, et dans quel sens faut-il diriger nos premiers pas pour continuer notre étude?

« Rien de plus simple, nous dira-t-on peut-être; il n'y a sur ce sujet qu'une méthode à suivre. C'est la méthode classique, et il n'y en a point d'autre. L'important, au point où nous sommes parvenus, est de passer du subjectif à l'objectif.

» Il n'y a pour cela qu'à invoquer un axiome de morale consacré par l'expérience de tous les hommes religieux, surtout des meilleurs.

» Cet axiome, aussi connu qu'incontestable, le voici:

» La pureté du cœur a l'*humilité* pour compagne inséparable.

» L'homme le plus pur et le plus saint est aussi toujours le moins disposé à se grandir sans droit, à s'exalter sans fondement, à s'attribuer une supériorité morale à laquelle il n'aurait aucun titre. Susceptible d'erreur pour un acte particulier, il est quant à l'ensemble de sa vie le plus incapable de se faire illusion sur sa propre valeur. C'est là le principe le plus assuré de la psychologie chrétienne, tellement qu'il n'y a plus à compter ni à discuter avec qui le méconnaîtrait.

» Quand, par exemple, un humble disciple de Jésus, après avoir déclaré « qu'il est le plus grand des pécheurs, le moindre des apôtres, parce qu'il a persécuté l'église de Christ, » se relève de l'abaissement volontaire de cette humble confession et oppose fièrement à d'injustes attaques « qu'il n'a été inférieur en rien aux plus excellents apôtres et qu'il a travaillé plus qu'eux tous, beaucoup plus qu'eux tous, » — qui ne sent dès l'abord que saint Paul dit vrai, et que cette assertion, venant d'une telle âme, apporte avec elle sa preuve? Qui ne sent qu'il n'est pas permis d'hésiter à le reconnaître, même préalablement à toute vérification, et que ce serait comme un contresens moral et religieux que de réserver son adhésion tant qu'on n'aura pas exactement et froidement mesuré la carrière missionnaire respective des douze et de l'apôtre des gentils? Est-ce que, hésiter

en pareils cas, ce ne serait pas en un sens rendre témoignage contre soi-même ?

» Or il en est ainsi, à plus forte raison et incomparablement, à propos de Jésus et de l'assurance qu'il a manifestement d'être l'homme normal et parfait au sein de l'humanité. Cette assurance, dans une telle âme, emporte démonstration. Et par là elle jette un pont sur l'abîme, infranchissable autrement, qui sépare l'objectif du subjectif. Tant pis pour les aveugles qui ne sauraient le voir. Ils rendent ainsi témoignage contre eux-mêmes.

» Car nous sommes ici à l'un de ces tournants solennels où la logique impuissante doit rendre les armes et écouter parler le cœur et « ses raisons que la raison ne comprend pas. » Ici, la route suivie jusqu'à ce point d'un commun accord par tous ceux qui tiennent au titre de chrétiens bifurque en deux directions, divergentes finalement à perte de vue. L'une aboutit à la pleine glorification du Maître; l'autre conduit à l'amoindrir et à le dépouiller de tout ce qui fait de lui le Sauveur du monde. Il n'y a plus à discuter avec ceux qui, se refusant à l'acte de foi nécessaire, prennent le mauvais côté de l'embranchement. Leur aveuglement sur ce point essentiel les disqualifie comme penseurs chrétiens.

» Tel est, ajoute-t-on, l'ordre de considérations dans lesquelles doit s'engager, résolument et à fond, le chrétien qui médite sur la personne et le caractère de Jésus. Car cette voie seule mène à l'affirmation nécessaire et fondamentale : oui, la réalité objective répond assurément, incontestablement, aux données que nous a fournies la conscience subjective de Jésus.

» Il est impossible, moralement, que Jésus, tel que nous le connaissons, l'admirons et l'aimons, ne soit pas ce qu'il a conscience d'être. Il est saint comme il le croit et le dit, sous peine d'être, lui, le maître doux et humble de cœur, la victime d'un orgueil démesuré. Orgueil aussi odieux qu'inconcevable, qui le rabaisserait lui, le juste, le serviteur fidèle et consacré sans réserve du Dieu de vérité, au-dessous d'une foule de ses disciples même médiocres. Il est saint, parfaitement, infiniment, absolument saint.

» Là est le roc, le *quid inconcussum*, sur lequel s'élève, inébranlable, le monument du christianisme originel et vraiment original, dégagé tant qu'on voudra de toutes les accrétions séculaires superstitieuses, mais aussi d'une pureté à l'épreuve de la critique et d'une solidité à l'épreuve des siècles.

» Car cette sainteté indéniable, cette sainteté infinie et divine de Jésus le place d'emblée en dehors et au-dessus de l'humanité. Elle fait de son âme comme le miroir de l'Eternel, et de la religion qu'il a prêchée et vécue, la religion définitive du genre humain. Elle justifie sa prétention d'être le Fils unique de Dieu et le Sauveur du monde. Elle légitime de notre part cette absolue confiance en lui qui fait écho en nous à la parole de son disciple : « Seigneur, à qui irions-nous qu'à toi ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Et nous avons cru et nous avons connu que tu es le Christ, le fils du Dieu vivant. » Elle introduit enfin dans notre foi, elle rattache par un enchaînement sans rupture à nos expériences morales les plus certaines, tout ce qu'il y a d'essentiel dans le supranaturalisme chrétien. »

Telle est, nous dit-on, la voie qui nous est maintenant ouverte, et que nous avons à suivre dans la seconde partie de notre travail.

§ 4.

Messieurs, nous ne demanderions pas mieux que de le croire. Car cela simplifierait fort notre tâche. A vrai dire cette tâche serait dès maintenant presque achevée. Mais cette simplification n'aurait lieu qu'aux dépens de la vérité.

Je me rappelle qu'on nous disait autrefois, aux temps lointains où le vénérable Jalaguier occupait la chaire de dogmatique à la faculté de Montauban : « Voici la voie à suivre pour établir le dogme fondamental de la divinité des Ecritures. Nous allons de l'authenticité, reconnue par tous, des principaux livres saints du Nouveau-Testament à leur historicité ; de leur historicité à leur crédibilité et à leur vérité ; de la crédibilité des livres saints à l'inspiration qu'ils affirment ; et de leur inspiration à leur infaillibilité en matière religieuse. » Vous reconnaissez ce raisonnement qui a porté longtemps l'édifice de la foi des théologiens dans l'Eglise protestante, et qui avait pour centre et pour

noyau : « Les apôtres n'ont pu être ni trompés, ni trompeurs, donc ils sont infaillibles religieusement. »

Mais vous savez aussi ce qu'il valait au fond et par quelle série d'inexactitudes partielles, d'assomptions excessives sur chaque point particulier, l'apologétique protestante classique en arrivait finalement à cette grande contre-vérité que toute assertion de la Bible sur une matière religieuse quelconque doit être reçue comme une parole infaillible de Dieu.

N'en serait-il pas un peu de même ici, où partant de la seule chose encore constatée — la conscience de Jésus d'être un être normal au sein d'une humanité généralement misérable — on aboutit si vite à mettre par cela même Jésus en dehors de l'humanité et à imposer l'adhésion, comme au nom d'une nécessité morale irréfragable, à tout ce qu'englobera l'ensemble de faits et de doctrines qu'on appelle arbitrairement le *bloc du supranaturalisme chrétien?*

Nous le craignons pour notre part, et nous jugeons indispensable de restreindre ces bonds excessifs d'une logique qui nous paraît aussi relâchée qu'ambitieuse.

Car l'affirmation, joyeusement confessée par nous, qu'il y a rapport intime, naturel et voulu de Dieu entre la *droiture* et la *clairvoyance,* la *sainteté* et la *vérité*, n'implique nullement que l'homme normal, s'il est vraiment un homme, soumis comme tel à la loi de la transformation et du devenir, soit *à tous les degrés de son développement* soustrait à toute chance d'erreur sur les autres et sur soi-même, sur sa personne et sur son œuvre. Cet à priori formidable appellerait la discussion, même dans son application à Jésus-Christ, même et surtout de la part d'un disciple fidèle de Jésus-Christ, pénétré de l'esprit de vérité de son Maitre.

Discussion singulièrement longue et difficile !

Discussion impliquant d'abord l'examen approfondi du principe *à priori* en lui-même; puis un nouvel examen révisionnel, par la comparaison de la conclusion première avec les faits et les renseignements qui s'y rapportent dans l'histoire évangélique.

Faits et renseignements bien nombreux, dont la simple énumération serait déjà interminable.

Puis faits et renseignements puisés à quelles sources, empruntés à quels documents ?

Documents, certes, infiniment précieux, qui nous mettent en rapport suffisant avec celui qui a mis en évidence la vie et l'immortalité !

Mais pourtant, — et qui de nous ne le sait ? — sources et documents où les commentaires faillibles se mêlent aux faits, comme les accrétions légendaires à l'histoire, et dont l'usage ne comporte peut-être pas — comporte difficilement en tous cas — un examen rigoureux de questions de ce genre aboutissant à des solutions nettes et vraiment concluantes qui s'imposeraient à tout esprit droit.

Par exemple, — pour nous en tenir à quelques faits, types de beaucoup d'autres, intéressant la question présente de l'absolue correspondance entre la réalité objective et les représentations que nos documents sacrés nous montrent dans l'âme de Jésus sur son rôle spécial dans l'établissement et la consommation du royaume de Dieu, — est-il vrai que Jésus a donné lieu par son enseignement à la conviction, universelle dans l'Eglise primitive, de la fin prochaine du monde ? A-t-il dit solennellement comme le rapporte le premier évangile : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera point que toutes ces choses n'arrivent ? » Est-il vrai qu'il s'est représenté comme devant à la fin du monde juger à la fois les vivants et les morts, dans les grandes assises universelles où le fils de l'homme mettra à part les bons et les méchants comme un berger sépare les brebis et les boucs ? Le point de vue d'un triage final et d'ensemble des bons et des méchants est-il conciliable avec sa promesse au brigand converti : « *Aujourd'hui* même tu seras avec moi dans le paradis ? » avec son affirmation que Lazare mort est immédiatement porté par les anges dans le sein d'Abraham, de même que le mauvais riche se trouve, immédiatement aussi, en enfer et dans les tourments ? Est-il vrai encore que, pour définir son rôle unique de pasteur des brebis de Dieu, Jésus ait affirmé, comme le lui attribue, — j'allais dire comme le lui *impute*, — le quatrième évangile : « Tous ceux qui sont venus avant moi étaient des larrons et des voleurs ? »

Or je ne dis pas qu'il soit impossible de trouver à ces questions des réponses plus ou moins plausibles, conciliables, — — sinon avec les vues traditionnelles, — du moins avec notre plus religieux respect et notre entière confiance en ce qui est la vraie révélation de notre Maître.

Mais l'examen de ces questions et d'autres semblables et de tout ce qui y tient directement serait d'une longueur à n'en plus finir. Nous y serions péniblement partagés entre la crainte de faire quoi que ce soit qui parût tendre à le diminuer, notre répugnance à chercher dans sa personne des lacunes et dans son enseignement des points faibles, et d'autre part notre appréhension de manquer à ce que nous devons à la vérité, qui nous oblige avant tout et par-dessus tout, en restant satisfaits de ce qui ne serait qu'à demi plausible, en nous inclinant devant de pieuses interjections là où il faudrait des arguments sérieux, clairs et décisifs.

§ 5.

Heureusement, messieurs, que cette alternative ne nous étreint pas.

La question, peut-être insoluble, de l'accord absolu entre la vérité objective, d'une part, et, d'autre part, les représentations de Jésus sur sa personne, son œuvre et son rôle à tous égards, cette question reste, pour le moment du moins, en dehors du champ de notre examen. Cette question est oiseuse ici. Nous pouvons la supposer résolue positivement, comme nous y inclinerions volontiers. Cet accord entre la réalité objective et la conscience subjective de Jésus, admettons-le, si vous voulez, comme complet et illimité sur le point qui nous occupe. Mais il n'en découle nullement les conséquences que plusieurs se hâtent à l'excès et précipitamment d'en tirer.

C'est que l'un des termes ainsi rapprochés a besoin d'être, sinon rectifié, du moins complété. C'est que, — et ici nous arrivons au vif de cette première partie de notre travail, — c'est que le fait d'abord constaté et enregistré que Jésus se pose en homme saint et normal, *au-dessus de la transgression positive et du repentir, n'épuise pas les données de sa conscience,* telles que nous les fournissent nos biographes sacrés.

A côté, en effet, de cette donnée, il y en a une autre, dont il est trop rare qu'on tienne encore aujourd'hui un compte suffisant. Il y a un autre fait, qui diffère du premier, paraît même se dresser en opposition avec lui, mais qui ne fait qu'achever par ce contraste le tableau si richement varié de son âme et de sa vie. Dans ce tableau complet de la conscience de Jésus, sa sainteté nous apparaît bien comme réelle et parfaite même, en un sens que nous aurons à expliquer plus loin, mais *elle nous apparaît en même temps, comme relative, croissante et progressive, non absolue, ni achevée, surtout dès le début.*

CHAPITRE II

Jésus et le caractère progressif et relatif de sa vie.

§ 1.

Ce second trait aussi fondamental que l'autre dans la conscience de Jésus, l'Eglise chrétienne l'a perdu de vue presque dès le commencement de son histoire et pendant bien des siècles elle n'en a plus tenu aucun compte. Si dans ses conciles et dans ses symboles elle a maintenu comme nécessaire la foi à *l'humanité* de son maître et fondateur, cette humanité, sauf en ce qui touche *la réalité du corps et des souffrances* du Sauveur, l'Eglise n'en a point maintenu la réalité.

Pendant bien des siècles, non seulement pour la masse des fidèles, mais aussi pour les théologiens et les penseurs chrétiens, non seulement quant à l'existence anté-terrestre et post-terrestre de Jésus, mais aussi quant à sa carrière de trente années en Palestine, le Galiléen a été pour ses disciples, en fait de sainteté comme de puissance et de connaissance, *un second Dieu, pareil en tout, et égal en tout, au premier.*

Pendant tout ce temps, de son humanité il n'est resté dans la pensée et dans le langage de la chrétienté que le *mot* seul, vide de réalité et de sens.

Ç'a été la tâche, douloureuse mais obligatoire, des hérétiques modernes de retrouver l'homme Jésus dans les évangiles, où il est visiblement encore malgré le travail de *déshumanisation* du Maître qui avait déjà commencé bien avant que nos livres saints

du Nouveau Testament ne subissent leurs dernières retouches et même quand ils furent rédigés pour la première fois.

Vous savez ce qu'on y a découvert à ce point de vue, à mesure qu'on a osé en croire ses yeux, malgré les clameurs d'épouvante et de colère des masses, et les dénonciations plus impardonnables des scribes chrétiens, renouvelées de ceux qui autrefois tuaient le prophète vivant au nom des prophètes morts auxquels ils bâtissaient des tombeaux.

On a vu apparaître l'Homme-Jésus. On a vu se dissiper les traits et les teintes mythologiques dont l'humanité chrétienne, dans l'emportement de son fervent amour pour celui qui au prix de sa vie lui avait montré et donné la vie éternelle, en avait déformé la pure et simple et historique image. La vision d'un être qui n'a d'humain que l'apparence, que l'enveloppe matérielle, dont la forme humaine recouvre un Dieu omniscient et tout-puissant, qui n'a rien à apprendre, ni informations à recevoir, ni surprise joyeuse ou douloureuse à éprouver, ni modifications à subir dans ses vues ou à opérer dans ses plans, ni efforts pénibles à déployer, ni incertitudes personnelles à dissiper, ni tentations *du dedans* à repousser, ni doute angoissant à combattre, ni croissance intellectuelle et morale à réaliser, cette vision fantasmagorique s'est déchirée quand on a osé enfin tenir compte, en les scrutant comme paroles de vérité, de ces traits biographiques ou de ces déclarations du Maître :

Jésus *ayant vu* que ses disciples écartaient les petits enfants qu'on lui présentait *s'indigna* (Marc X, 14). Jésus, *regardant alors* le jeune homme riche, *l'aima* (Marc X, 21). Jésus, *voyant que* le docteur de la loi avait répondu sagement, lui dit (Marc XII, 34). Jésus demanda au père du jeune démoniaque : « *Combien y a-t-il de temps* que cela lui est arrivé ? » (Marc IX, 21). Jésus, le lendemain, quand ils furent sortis de Béthanie, eut faim ; et *voyant* de loin un figuier qui avait des feuilles, il s'en approcha *pour voir s'il y trouverait* quelque chose. Mais y étant venu, il n'y trouva que des feuilles, car ce n'était pas encore la saison des fruits (Marc XI, 12, 13). Jésus *apprenant* qu'Hérode avait fait mourir Jean-Baptiste s'en alla dans un lieu désert (Mat. XVI, 13). Et Jésus ayant *entendu* la réponse du centenier *fut*

émerveillé (Luc VII, 9). Jésus étant entré dans une maison ne *voulait pas* que personne le sût ; mais il ne *put* rester caché (Marc VII, 24). Trois jours après ses parents le trouvèrent au temple, assis au milieu des docteurs, les *écoutant et leur adressant des questions* (Luc II, 46). Jésus *croissait* en *sagesse,* en stature et en *grâce* devant Dieu et devant les hommes (Luc II, 52). Jésus dit au jeune riche : Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a qu'*un seul bon,* c'est *Dieu* (Marc X, 18). Et Jésus disait : Abba, Père, éloigne de moi cette coupe (Marc XIV, 36). Et enfin dans la prière sacerdotale (Jean XVII, 19) : *Je me sanctifie moi-même* pour eux afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la Vérité.

Ce qui est apparu à la lecture sérieuse de ces paroles et de beaucoup d'autres, à la méditation sérieuse de ses tentations et de ses prières, c'est toujours le Sauveur, le révélateur, le saint et le juste, vivant normalement sur la terre la vie de l'Esprit, allant de lieu en lieu faisant le bien, souffrant par le péché et pour les pécheurs, ayant tout droit de crier à ses disciples alarmés et indécis : « Celui qui me suit ne marchera point dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie, » « mettant en évidence la vie et l'immortalité dans la bonne nouvelle, » et « devenant l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent. »

Mais c'est également, dans un corps humain véritable, une âme *humaine* véritable aussi, connaissant comme toute autre les hésitations, les fluctuations, les luttes du dehans et du dehors, soumise comme toute autre et à tous égards, même en ce qui touche les biens de l'âme, la possession de la sainteté et de la vie de l'Esprit, à la loi universelle de la croissance, du développement, du devenir.

Ce que nous avons appris à voir en Jésus, à force de réflexions accompagnées de prières ardentes pour obtenir du Père des lumières la soumission sans réserve à l'esprit de vérité qui éclate dans le Sauveur, et au prix de pénibles sacrifices accomplis à l'encontre de préjugés bien chers que nous avons longtemps et obstinément tenus enfermés comme parties intégrantes dans l'objet essentiel de la foi chrétienne, — ce que

nous avons ainsi, malgré nous, appris à voir en Jésus, et ce qu'il faut que l'Eglise, fût-ce malgré elle, apprenne de nous à voir en lui, — c'est à l'origine un petit enfant qui ne sait rien, ne peut rien, ni marcher, ni parler, ni penser, pas plus que tout autre petit enfant qui vient d'entrer dans le monde; qui est d'abord simplement comme tous les autres *le théâtre, sans volonté personnelle,* d'une existence encore purement animale dont les appétits inférieurs règlent seuls, comme pour tout autre dans le même cas, toute l'activité de sa vie de relation. Il crie quand il a faim ; il vagit de contentement quand il a bu au sein nourricier la tiède liqueur de vie ; il perçoit des images, des sons, des contacts, premiers éléments de ses notions futures, qui éveillent graduellement à l'action l'organe, encore rudimentaire, et l'esprit, encore en germe, chargés de les combiner et de les interpréter plus tard. Lentement, en s'y reprenant à vingt fois, avec les délicieuses méprises de tous les chers petits à leur début, il apprend par degrés, en imitant les mouvements des lèvres aimées qu'anime le sourire maternel, à bégayer ses premiers mots dans cette langue qui lui servira plus tard à buriner pour l'histoire et pour les âmes « les paroles qui ne passeront point. » Tel est *à l'origine* celui qui, à la consommation de sa carrière, s'est uni au Père et va au Père, après avoir *grandi* en sagesse, en stature et en grâce, s'être *sanctifié* pour le Père, pour lui-même, pour ses disciples, pour le monde, après avoir « *appris,* dit l'Ecriture, l'obéissance par les choses qu'il a souffertes et être *devenu accompli* par elles. »

§ 2.

Que je voudrais, messieurs, pouvoir suivre avec vous Jésus dans sa marche ascendante de l'un à l'autre de ces deux termes extrêmes, et « remplir tout l'entre-deux, comme dit Pascal, de cet infiniment petit à cet infiniment grand. » Je n'essaierai pas même d'esquisser ce tableau, bien loin que j'ose entreprendre d'en tracer les lignes et d'en combiner les couleurs.

Comment en effet reproduire fidèlement cette apparition si originale et si vivante, en y comblant les lacunes de la tradition et en y redressant ce que la tradition en a tordu ? cette appari-

tion, dis-je, qui est, d'une part, l'existence historique d'un artisan palestinien du temps d'Auguste, et qui est, d'autre part, la manifestation saisissante tout à la fois de la vocation humaine et du caractère divin et des voies divines, parce que dans cette existence le Père et le Fils communient dans l'unité de la vie de l'Esprit ? Comment introduire dans cette image les éléments divers, tous si réels, dont l'action complexe et organiquement combinée a produit l'épanouissement de cette opulente floraison morale ? Comment y mettre ces éléments en relief vivant, en faisant à chacun d'eux la juste part que lui assignerait une analyse pénétrante et vraiment objective ?

Il y aurait d'abord à distinguer, et reconnaître, et mettre en lumière, dans l'ensemble de la vie de Jésus, ce qu'il dut à ses origines : *l'action atavique* qui s'exerça sur lui. Nous désignons ainsi, d'un mot laïque et moderne, l'influence mystérieuse qui fit couler dans ses veines le meilleur suc du vieux tronc d'Israël dont le fils de Marie fut le rameau choisi et prédestiné entre tous. Et cela encore n'est autre chose que ce que l'Ecriture appelle la *grâce prévenante* du Dieu qui dirige et remplit le monde, « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être, » et qui, dit encore l'Ecriture, avait rempli du Saint-Esprit un petit enfant dès le sein de sa mère.

En second lieu il faudrait relever ce qu'il dut à son temps et à son entourage ; dire l'action sur lui du milieu purement historique, et si providentiel toutefois, où s'écoulèrent son enfance et sa jeunesse ; montrer ce que reçut d'abord des hommes celui qui devait tant leur donner plus tard. Que de faits, que de circonstances évoque devant nous, dans la première partie de la vie de Jésus, cette loi universelle de l'influence du milieu, si infiniment diverse selon les cas, mais si largement, si profondément modificatrice, surtout quand elle s'exerce sur le premier âge ! Leçons, exemples, répréhensions, encouragements de ses parents ; communications avec les étrangers de passage en Galilée ou rencontrés dans les pèlerinages annuels à la ville sainte ; rapports quotidiens avec ses camarades de jeu ou ses compagnons de travail, et tout ce qui s'ensuivait comme sources, pour lui, de satisfaction, de

difficultés, de sollicitations au bien ou au mal, d'éléments de croissance pour sa volonté et de culture pour son âme ; entretiens avec les vieillards de la bourgade, instructions des docteurs de la loi à Nazareth ou à Jérusalem, lectures du saint livre à la synagogue ou dans la solitude, émerveillements devant les scènes gracieuses ou sévères que lui offraient à l'envi la montagne, le vallon ou le bord du lac ; tout ce qui, dans la nature galiléenne, faisait appel à son imagination et à son cœur, tout ce qui déployait devant lui la puissance, la grandeur, la sollicitude de Celui qui tour à tour déchaîne la tempête ou calme les flots, nourrit les oiseaux de l'air, revêt les lis des champs d'une parure plus belle que celle des grands rois et fait lever le soleil sur les méchants et sur les bons.

Il nous faudrait enfin, en troisième lieu, relever, déterminer et préciser ce qu'il ne dut en dernière analyse qu'*à lui-même*.

Car si la vie de Jésus n'avait été que le développement évolutif des éléments de caractère qu'il apportait en naissant comme le plus noble fruit du *passé* de sa race et de l'influence éducatrice du *milieu* dans lequel il vécut, cette vie nous offrirait sans doute un admirable tableau. Mais quelle qu'en fût la valeur esthétique, elle ne contiendrait pourtant pas un atome de vraie moralité. C'est que les éléments de caractère fournis d'une part par l'origine, d'autre part par l'action éducatrice du milieu, sont proprement étrangers au moi. Ils lui restent étrangers quelque étroitement qu'ils paraissent l'enlacer et le déterminer. Ils ne sont que préparation à la vie personnelle, sollicitations à l'activité vraiment originale de la personne. Il faut, pour que la personne apparaisse et que la vie reçoive sa teinte de moralité bonne ou mauvaise, qu'un troisième élément, distinct des premiers, supérieur en un sens aux premiers, se joigne à eux pour les juger, les approuver ou les combattre, et finalement les dominer, les éliminer ou les assimiler. Je veux dire en d'autres termes la force mystérieuse, d'abord et jusqu'au bout inaccessible à l'observation, mais nécessaire pour qu'il y ait un monde moral, qui intervient dans les *réactions de la libre personnalité*, qui produit des commencements nouveaux, qui cède ou résiste aux tentations, qui prend dans la série in-

nombrable des luttes morales les déterminations dont chacune est créatrice, modificatrice de la substance de l'âme, ajoutant ou enlevant une fibre à la volonté, arrosant ou tarissant une puissance d'émotion dans le cœur, allumant ou éteignant quelque lueur dans la conscience, exerçant à chaque heure sur l'âme elle-même le jugement qui accroît son trésor de vie éternelle ou fait venir sur elle la condamnation et la mort. Je veux dire enfin ces réactions de la libre personnalité qui font de l'homme, en parenté de nature avec Celui dont l'ineffable amour n'est moral et adorable que parce qu'il est *causa sui*, le fils de ses œuvres et l'artisan responsable de sa destinée.

Voilà, messieurs, les éléments, la race, le milieu éducateur, la liberté personnelle, qui concourent à la consommation de cette personnalité incomparable. Ils n'apparaissent distincts qu'à la réflexion. Mais nous savons qu'ils sont ici, de même que dans toute vie morale qui se manifeste sur la terre comme à la fois *personnelle* et *solidaire*. Nous savons aussi que le dernier de ces agents de la carrière du fils de l'homme est le plus grand et le plus important de tous, parce qu'il consacre et transforme en substance de vie personnelle ce qu'il reçoit et conserve des deux autres.

§ 3.

Ces éléments, il faudrait les voir à l'œuvre, en suivre les effets et les transformations dans les périodes successives de la carrière de Jésus.

Les premiers dominent encore, agissent presque exclusivement, dans le jeune garçon plein de promesse, soumis à ses parents, aimable, bon et pur avec ses camarades, docile à ses maîtres, goûtant la joie et la paix que donne la piété (qui est déjà pour lui la seule chose nécessaire), étant déjà l'agneau de Dieu sous la houlette du bon berger en attendant qu'il devienne « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. »

Plus tard, jeune homme, la vie personnelle est visiblement en lui avec ses ardeurs, ses étonnements, ses luttes, ses impressions de scandale et ses révoltes. Déjà s'accomplit en lui, — depuis combien de temps et comment ? on ne le saura ja-

mais, mais le fait est certain, — la transformation qui le prépare à dire bientôt avec l'autorité d'une indomptable assurance : « Vous savez qu'il a été dit *aux anciens* telle et telle chose, mais moi *Je vous dis.* » Il sent en lui ce droit supérieur à tout, fondé sur le témoignage de l'esprit, qu'il s'efforcera d'éveiller aux cœurs de ses disciples dans ses paroles d'immortel reproche qui consacrent à jamais la souveraineté de la conscience : « *Comment ne comprenez-vous* pas que ce n'est pas ce que l'homme mange qui peut le souiller, mais les mauvais penchants de son cœur ? Et pourquoi ne discernez-vous pas, *par vous-mêmes,* ce qui est juste ? »

Or ce qu'il recommandera il le fait. Il discerne par lui-même ce qui est juste. Lui, l'ouvrier sans lettres d'une humble bourgade, il passe au crible de son jugement les enseignements des docteurs attitrés du légalisme.

Ces docteurs présentent à la craintive vénération des peuples la multitude d'ordonnances dites mosaïques, dont le réseau enserre la vie publique et privée, rituelle et morale, de l'Israélite craignant Dieu.

Toutes ces ordonnances, quels qu'en soient la nature et l'objet, qu'elles soient ou non en rapport avec la vie de l'âme, que ce soit l'ordre de secourir son frère, ou de mettre à mort l'impie, ou de donner à sa femme la lettre de divorce ; que ce soit la défense de tuer, de voler, de mentir, — ou l'interdiction de manger du lièvre ou de porter comme vêtement un tissu de laine et de lin, — toutes ces ordonnances sont imposées au même titre, placées au même plan, consacrées par la même effroyable sanction : « Maudit est quiconque ne persévérera pas dans toutes les choses qui sont écrites au livre de la loi pour les faire. »

Lui, au nom de l'esprit, dérange cet agencement classique, arrache les barrières disposées par les scribes autour du jardin du Seigneur, laboure leurs allées, foule aux pieds leurs plates-bandes, bouleverse leur classement. Il distingue l'esprit de la lettre, sépare la morale des rites, étage ces ordonnances en plans successifs, remonte des règles particulières, « données parfois aux Juifs à cause de leur dureté de cœur, » aux principes, seuls

obligatoires et éternels; fait jaillir enfin de la foule des prescriptions et prohibitions la *règle d'or* d'où dépendent la loi et les prophètes, tout ce qu'il faut faire et tout ce qu'il faut croire, tout ce qui vaut d'être observé et conservé : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même. »

Aimer Dieu, aimer le prochain, c'est l'obligation centrale et unique. Le reste, à moins qu'il ne s'y rattache, est secondaire ou sans valeur. « Si vous saviez, dira-t-il plus tard à des casuites qui lui reprocheront une violation du sabbat par ses disciples, si vous saviez ce que signifient ces paroles : *Je veux miséricorde et non sacrifice*, vous ne condamneriez pas ceux-ci, qui ne sont point coupables. »

Et selon ce qu'il voit, il agit.

L'obéissance à Dieu, ce ne sera plus désormais pour lui la conformité à ces pratiques où s'est complu sa pieuse et docile enfance ; ce sera *d'aller de lieu en lieu faisant du bien.*

Et son culte et son adoration se transforment également. En lui resplendissent déjà, tandis que les pompes et l'encens de Jérusalem et de Garizim descendent obscurcis dans l'ombre du passé, les clartés célestes du *culte en esprit et en vérité*, indépendant des lieux, des temps, des formes, des mots et des rites consacrés, tout fait d'amour, d'aspiration, de sainte communion avec le Père des esprits.

Et à ce culte que nul ne connaît autour de lui, il se consacre sans réserve. Lui, le fils du charpentier, il sera le prêtre de ce culte. Il en célèbrera les mystères dans un temple non fait de main d'hommes, dont « la pierre méprisée par ceux qui bâtissent deviendra la maîtresse pierre du coin. » Il y conviera les brebis perdues de la maison d'Israël.

Il porte dans cette consécration toute la ferveur de son âme. Et, à ce don sans réserve de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force, de toute sa pensée, le ciel, dans un échange ineffable de tendresse, répond par sa bénédiction suprême : « Tu es mon fils bien-aimé en qui j'ai mis tout mon bon plaisir. » Cette parole de la voix d'En Haut, il l'entend résonner dans son âme plus réelle et plus saisissable que si elle descendait avec

le fracas du tonnerre des profondeurs du firmament entre-ouvert.

§ 4.

Il se sent donc désormais le fils de Dieu, appelé à accomplir les œuvres du Père, à glorifier son nom, en travaillant sous sa direction et avec son secours, — car « le fils ne peut rien faire de lui-même, » — à la venue du règne de Dieu dans le monde.

Mais, ce royaume de Dieu, qu'est-il, et quel sera le mode de son établissement ?

C'est là pour lui la question centrale et vitale. De la réponse qu'il y fera dépend le choix de la voie qu'il va suivre et la nature de l'œuvre qu'il va accomplir. Cette réponse décidera s'il doit ajouter une simple unité au nombre des fanatiques qui au cours de l'histoire, sous prétexte de sauver le monde, font du mal pour qu'il en arrive du bien, — ou s'il sera le grain de blé qui meurt pour porter du fruit, la sainte victime qui se consacre à sauver les autres et ne peut, par conséquent, se sauver elle-même.

Combien de temps resta-t-il en face de cette question ? Nous ne le savons pas. Nos récits sacrés, qui résument cette crise décisive en un bref entretien de quelques mots avec Satan au désert, nous disent en même temps que cette passe d'armes avec la mystérieuse puissance du mal ennemie de toutes les âmes, dura quarante jours, et ils ajoutent que, cette tentation achevée, Satan le quitta *pour un temps*.

Quoi qu'il en soit, une chose est hors de doute. C'est que pour répondre comme il le fit à cette question, Jésus dut péniblement secouer de son esprit — et de plus encore, *de tout son être*, — le fardeau des traditions dont il avait été imbu, comme tous ses compatriotes et contemporains, par son éducation de jeune Juif.

Je n'ai pas à vous apprendre, messieurs, ce qui est le trait dominant de ces traditions. Elles se concentrent dans la notion d'un royaume de Dieu visible, avec sa révolution morale, sociale, politique et ethnique, opérée par la *force;* avec son abaissement violent des iniques ; avec ses exécutions par le fer et par le feu sur tous les étrangers à la république d'Israël;

avec ses trésors, ses armées, ses victoires sur l'oppresseur exécré du pays; avec sa Jérusalem capitale du monde entier, soumis de gré ou de force à l'adoration et au culte du Dieu fort et jaloux ; bref, avec tout ce qu'attendait le peuple élu dans ses visions de ce Messie « qui devait, dit un prophète, ceindre son épée sur sa cuisse et à qui sa main droite enseignerait de terribles choses, qui dans sa fureur froisserait les nations, dont le jus coulerait à terre comme celui de la grappe au pressoir. »

C'était sous cette forme qu'apparaissaient à Jésus aussi, au cours de son enfance et de sa jeunesse, les satisfactions réclamées par la justice de l'Eternel dont il avait le sentiment si ardent.

Pour le dire en passant, ce sentiment s'est, dans la suite, sûrement modifié en quelques points. Mais il était au plus profond de son âme et n'en est jamais sorti. Il se fait jour parfois, au sein même de ses plus tendres épanchements sur la Bonne-Nouvelle, dans ses imprécations, dont le sel amer fait pendant au miel des béatitudes, dans ses dénonciations véhémentes des oppresseurs, des incrédules et des faux dévots, surtout dans le mot final, si terrifiant dans une telle bouche, de la parabole du roi qui était allé prendre possession de son royaume : « Quant à ceux qui n'ont pas voulu que je régnasse sur eux, amenez-les ici et faites-les mourir en ma présence. »

Mais, cette épée de justice, dont le souverain de la parabole se réserve le maniement, il fut un temps où il l'avait vue flamboyer dans la main du Messie. Il avait partagé l'erreur tenace de son peuple, dont il ne put jusqu'à la fin désabuser ses disciples. Il avait cru, comme eux, au triomphe par la *force* du bien et de la volonté divine. Il avait rêvé les sombres joies du redresseur de torts par la puissance du glaive. Il avait médité l'appel au million d'âmes vaillantes, courroucées par le règne persistant de l'oppression et de l'iniquité, affamées et altérées de justice *visible*, qui n'attendaient pour courir aux armes qu'un signal du héros libérateur dont le jour était proche et dont leur cœur était plein. Il avait préparé le mot

d'ordre, arrivé jusqu'à nous, égaré quelque part dans une page de l'Evangile comme un reste du passé mort: « Que celui qui n'a pas d'épée vende tout ce qu'il a pour en acheter une. »

Pour s'élever à la conception spiritualiste du royaume de Dieu et du Messianisme qu'il fit définitivement sienne, il lui fallut passer par une *transformation.*

§ 5.

Cette transformation fut profonde et douloureuse. Elle ne s'opéra *pas seulement sur sa pensée.* Elle n'impliquait pas uniquement un travail de réflexions.

Remarquez-le, messieurs ; de simples opérations intellectuelles, pures comparaisons et transpositions d'idées, n'auraient pas constitué le drame, intéressant l'âme entière, que l'Ecriture appelle la grande tentation de Jésus dans la solitude. C'est du *dedans*, par l'action d'éléments natifs ou acquis, mais encore debout et dominant dans sa personnalité d'alors, qu'il a été tenté de saisir « la domination des royaumes du monde et leur gloire. » C'est péniblement, au prix de grandes et intimes douleurs, au prix des renoncements, des déchirements et des brûlures de l'âme qu'implique toujours ce qu'il peut être permis d'appeler le combat d'un fils de Dieu contre Satan, qu'il a tout à la fois opéré et subi cette transformation; qu'il a substitué la vision de la *vraie grandeur,* de la *royauté de la vérité, d'un fils de l'homme venu non pour tuer les hommes mais pour les sauver, non pour être servi mais pour servir,* à l'image, plus séduisante pour la chair et le sang, et plus conforme aux préjugés du Juif qu'il était jusqu'alors, d'un conquérant divin triomphant à la façon des « rois de concupiscence. »

Et quand il s'est élevé à cette conception de l'établissement du royaume de Dieu, non plus par la force, mais par la vérité, par la *proclamation efficace des voies divines*, c'est péniblement aussi, par une transformation impliquant de nouveaux détachements et une nouvelle croissance morale, qu'il s'élève plus haut encore.

§ 6.

Oui, plus haut. Sa tête domine tous les sommets, ses yeux baignent en pleine lumière divine, contemplant tous les aspects de la Canaan nouvelle que le nouveau Moïse ouvre au peuple de Dieu, lorsqu'il a repoussé, comme un dernier et suprême assaut du malin, la vision du *fils de Dieu s'élançant du faîte du temple sans se faire aucun mal, en face de tout Jérusalem assemblé, stupéfait, conquis par cette démonstration sans réplique que Dieu est avec lui, que c'est bien l'œuvre de Dieu qu'il accomplit et la révélation de Dieu qu'il apporte !*

Quand il a délibérément renoncé, pour accréditer son enseignement, à l'appui traditionnel, classique pour ainsi dire, *du miracle*, son plan est achevé, sa préparation est complète, sa voie définitive est choisie.

Après avoir écarté successivement comme moyens d'action pour son œuvre l'emploi de la *force* qui contraint les corps indépendamment des volontés, et l'emploi du *prodige* qui contraint les esprits indépendamment du cœur et de la conscience, il est vraiment le Messie selon l'Esprit. Il possède et contemple avec ravissement le principe, — supérieur à tout, suffisant à tout, seul compatible avec l'honneur de Dieu, — *de la vérité du salut accessible au cœur droit et s'imposant naturellement au cœur droit.*

Ce principe l'amène à s'en remettre exclusivement pour assurer le succès de la vérité *à la puissance de la vérité et à l'efficace du martyre.* De ce principe découleront tant de déclarations immortelles qu'il tirera, au fur et à mesure des circonstances, du vivant trésor de son âme. Il y trouve le fondement de son assurance personnelle. « Mon jugement est véritable, *parce que* je ne cherche pas ma propre gloire, mais la gloire de Celui qui m'a envoyé. » Il y trouve l'explication de l'opposition haineuse de plusieurs : « Comment pourriez-vous croire, *vu que* vous cherchez la gloire qui vient des hommes et non celle qui vient de Dieu seul. » Il y trouve la garantie de l'émancipation religieuse des humbles : « Je te rends grâce, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que ces choses qui sont cachées

pour les sages et les intelligents tu les révèles aux faibles et aux petits. » Il y trouve la suprématie de la foi comme moyen de salut : « Qu'il te soit fait selon que tu as cru. — Les enfants de la sagesse justifient la sagesse. — Quiconque est de la Vérité entend ma voix. » Par lui, il découvre, et il montrera plus tard à ses disciples le grand *mystère du royaume des cieux* dans ce fait si simple : « Le semeur qui sort pour semer et dont le grain laisse infécond le sol rocheux ou plein d'épines, mais tombant dans une terre bien préparée, y produit des fruits en abondance. » Par lui il voit que la foi à la vérité n'est solide que fondée sur le roc de l'obéissance, que la révélation de Dieu ne peut être efficace dans le monde que par son incarnation dans la vie. Il y voit la nécessité de l'engagement, — qu'il prend et qu'il tient, — de posséder en lui-même, dans son obéissance sans réserve, dans sa communion constante avec le Père, la source d'une révélation complète, parce que vivante et organique. Il se met en état d'adresser à ses disciples, hésitants et effrayés par l'opposition générale de tous ceux qui étaient en autorité en Israël, son grand et profond encouragement : « Celui qui me suit ne marchera point dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie. » Il fait enfin *sa grande découverte* qui domine tout *et renouvelle tout*, que « le Fils, parce qu'il est le fils (et nous savons ce qu'il entend par là) manifeste le Père et peut seul le manifester ; qu'il est le chemin, la vérité et la vie ; que nul ne vient au Père que par lui ; que nul ne connaît le Père que le fils et Celui à qui le fils l'aura révélé. »

Par là il comble *l'abîme* consacré par l'ancienne alliance, *entre Dieu et l'homme*, entre le fini et l'infini. Des deux il fait un seul dans la grande réconciliation. Il fait du Dieu de loin un Dieu de près, l'hôte céleste de l'âme. Désormais il sera visible dans cette révélation organique de la vie, de la vie de l'esprit commune à Dieu et à l'homme, que le fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés, que tout fragment de vie conforme à la vocation humaine est une *parabole* du royaume qu'illumine une clarté divine, que « *ce qui est vraiment inscrit en l'âme est vraiment inscrit en Dieu.* »

Par là il fait descendre la Révélation du ciel sur la terre,

comme Socrate, dit-on, y avait fait descendre la philosophie. Par là il est plus qu'un prophète au sens de ses contemporains, c'est-à-dire plus qu'*un homme apportant quelque vérité partielle surnaturellement communiquée et surnaturellement garantie, mais sans rapport nécessaire avec la personnalité morale de celui qui la proclame, et dont un Balaam courant « après le salaire d'iniquité » peut être l'organe aussi bien qu'un Esaïe ou un Ezéchiel.*

Par là il est autre chose qu'un prophète et plus qu'un prophète; il est le Christ, le fils du Dieu vivant. Par là il répond au témoignage que lui rendra plus tard l'auteur de l'épître aux Hébreux : « Dieu ayant autrefois parlé à nos pères diversement et partiellement par les prophètes, nous a parlé dans ces derniers temps *en un fils*, la splendeur de sa gloire et l'image empreinte de sa personne ; » et au témoignage que lui rendra un autre disciple dans une lettre qui est par endroits un hymne triomphal : « Ce que nos mains ont touché, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons entendu de nos oreilles, car *la vie a été manifestée* et nous avons vu sa gloire, comme serait celle d'un fils unique de Dieu et nous vous annonçons la vie éternelle. »

§ 7.

Voilà, messieurs, ce que voit, ce que veut, ce que devient Jésus vers l'époque de sa retraite au désert.

Mais chacun de ses progrès dans la vérité implique un progrès dans la vie morale. Il ne s'élève à ces hauteurs qu'en mettant sous ses pieds, avec ses conceptions et ses espérances antérieures, tout ce qui rend la vie universellement désirable, qu'au prix de sacrifices inconcevables, même en idée, à la foule, et dont l'acceptation réalise pour l'élite l'idéal le plus accompli du héros et du saint.

Car ce passage de la période préparatoire à la période d'activité publique de sa carrière est une *tentation*, tentation intérieure et terrible, répétons-le, dont nos livres saints nous ont conservé le résumé dans un transparent symbole. Elle implique la lutte douloureuse contre la chair et le sang, contre des attaches profondes, entrelacées aux fibres les plus intimes du

cœur, avec un passé vénérable ; contre l'instinct de la conservation et l'horreur de la souffrance et de la mort, qui sont en tout vivant l'œuvre indestructible de Dieu ; contre l'attrait du succès facile, du devoir accompli sur la voie bien préparée et bien nivelée, où nulle pierre ne meurtrirait les pieds sanglants du fils de l'homme ; contre les séductions de l'œuvre de Dieu opérée au milieu des acclamations et des joies du triomphe personnel ; contre l'effroi des haines qu'il va soulever, des lâches abandons, des trahisons auxquelles il sera en butte et qui le conduiront au supplice infamant dont il goûte par avance l'amertume.

Cette tentation, intense surtout au désert, se termine par une période de paix et d'assurance qui est la consécration et la récompense des grands sacrifices. Mais elle dure depuis longtemps déjà et elle reviendra. Il aura affaire encore avec la puissance du mal qui, vaincue au désert, « se retira et le laissa pour un temps. » Il y aura dans son âme des retours d'incertitude, d'hésitation angoissante, des renoncements nouveaux ou *renouvelés* à accomplir. Il y aura des déchirements acceptés à l'avance avec la joyeuse sûreté de la foi, mais dont l'approche imminente le remplit de trouble, — car le fils est par lui-même impuissant, — bref tout ce qui, dans les craintes et les faiblesses de celui qui en toutes choses fut « tenté comme nous, » est l'objet de ces prières ardentes qui remplissent à plusieurs reprises l'espace entier d'une nuit sur la montagne. Il y en aura jusqu'à la fin, jusqu'aux supplications de Gethsemané, où, des heures entières, il répétait en arrosant la terre d'une sueur de sang : « Père, toutes choses te sont possibles, que cette coupe s'éloigne de moi ! » peut-être jusqu'au cri de désolation sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! »

Ainsi et en résumé, messieurs, tentations vaincues, renoncements, croissance spirituelle et morale, caractérisent la vie intérieure de Jésus.

Mais croissance, d'une part, et, d'autre part, changements, modifications, états successifs, marche vers une perfection non encore réalisée, cela est tout un.

Donc, si nous avons bien lu dans la conscience de notre

Maître, — et c'est tout ce que nous avons voulu faire jusqu'ici, — les données que nous y trouvons ont ce double caractère, elles nous présentent en d'autres termes ces deux traits : Jésus a conscience d'être un être spirituel normal, constamment vainqueur du mal et, en un sens, parfait. Et d'autre part il a conscience d'un progrès accompli en lui, d'une croissance, d'un devenir, d'une transformation dont son âme est le théâtre, et, comme conséquence inévitable, d'une infériorité persistante, jamais effacée ou anéantie, à l'égard de Celui qu'il appelle « le seul bon. »

Donc, envisagée dans la conscience qu'il en a lui-même, sa sainteté est parfaite d'une part, limitée, relative et progressive de l'autre. Telle est la formule que nous donnerions pour conclusion à cette première partie de notre travail.

(*A suivre.*)

LE MARQUIS JAQUES DE ROCHEGUDE

ET LES PROTESTANTS SUR LES GALÈRES

PAR

E. JACCARD[1]

TROISIÈME ARTICLE

CHAPITRE VII

Nouvelles démarches de Rochegude en faveur des « restes. »

L'ordre arriva à Marseille vers la fin du mois de mai. Il faut lire dans Marteilhe le récit dramatique du départ de France et de l'arrivée à Genève de ces cent trente-six confesseurs. Il y eut dans tous les pays protestants une explosion de joie à la nouvelle de leur délivrance. Partout où ils passèrent, ils furent reçus et soignés comme des frères. A Londres, Rochegude eut le privilège d'en présenter quelques-uns à la reine, et même au duc d'Aumont, l'ambassadeur de Louis XIV, qui voulut bien leur faire un accueil bienveillant.

Si Rochegude avait été l'homme vaniteux que quelques personnes pensaient voir en lui, il se serait déclaré satisfait du résultat éclatant de ses démarches et de l'honneur qui lui en revenait. Il n'en fut rien. Sans doute il était heureux de savoir les cent trente-six galériens en liberté ; mais sa satisfaction était bien diminuée quand il pensait à tant d'autres Réformés qui gémissaient dans les galères ou les prisons. C'est en leur

[1] Voir les numéros de janvier et mars 1898.

faveur qu'il se remet à l'œuvre avec la même infatigable persévérance.

Avant qu'on sût exactement le nombre des libérés, il insistait déjà auprès de l'ambassadeur de Louis XIV pour que les galériens et les prisonniers protestants fussent tous mis en liberté. Il renouvela ses instances. On le voit dans ses lettres du 4, du 12 et du 19 juin. Dans la première, il croit encore que le nombre des libérés est de 184; dans la seconde, il sait le chiffre exact; mais il reproduit la raison que l'ambassade lui avait donnée pour expliquer pourquoi il n'y en avait que cent trente-six : on voulait éviter, disait-on, tout éclat; les autres seraient élargis plus tard. Enfin, dans la lettre du 19 juin, il annonce que l'affaire est faite ; mais qu'en remerciant la reine, il lui a remis un mémoire en faveur de ceux qui sont encore dans les chaînes.

« *Requête à la reine d'Angleterre, de Rochegude.*

« Tous les bons protestants et plus particuliérement les confesseurs que Votre Maj. vient de délivrer lui doivent de très humbles et très respectueux remerciements pour une si heureuse délivrance. C'est au nom de ces bienheureux confesseurs de la part desquels j'ai eu l'honneur en différents temps de solliciter auprès de Votre Maj. qui n'attend que l'occasion de les délivrer; c'est de leur part et par ma bouche qu'ils reconnaissent aux pieds de Votre Maj. lui estre redevable de leur liberté.... Oserait-on dire qu'elle serait imparfaite si l'on retient nombre de leurs frères compagnons de service avec eux dans les prisons et sur les galères...? « Sa Maj. s'intéresse aussi à ces » restes retenus probablement à l'insu du roi Louis XIV.... » Votre Majesté a commencé ce grand œuvre avec succès ; elle l'achèvera, elle qui croit n'avoir rien fait et écrit au sujet e la piété, lorsqu'il lui reste quelque chose à faire, sentiment bien digne d'une grande reyne qui a le zèle de Dieu et pour titre « deffenseur de la foy.... »

» Mais avant de finir j'ai l'honneur de représenter très respectueusement à Votre Maj. qu'il y a encore bien des confesseurs dans les prisons parmi lesquels on compte neuf pasteurs dont on a donné les noms, et plusieurs autres prisonniers et prisonnières en différents lieux pour cause de religion qui implorent le puissant secours de Votre Maj. « La liste en est entre

» les mains du duc d'Aumont. La recommandation de la reyne » leur procurera la liberté. » Quel sujet de joie et d'actions de grâce pour ces fidèles témoins, « et de remerciements pour » les puissances qui ont écrit pour eux à Votre Maj. » Toutes les églises s'en réjouiront, elles béniront Dieu et Votre Maj. et continueront leurs vœux les plus ardents pour sa prospérité et la conservation de sa personne sacrée.

» Londres, 19 juin 1713.

» ROCHEGUDE. »

Pour donner plus de poids à ses démarches, Rochegude ne cessait pas d'invoquer la coopération des puissances protestantes, celle, par exemple, de la reine de Danemark et du clergé zuricois, auquel il demanda une lettre officielle pour l'évêque de Londres[1]. En juillet, le roi de Prusse chargea son ambassadeur de remettre une lettre latine de sa main en faveur des galériens et prisonniers restants, auxquels il s'intéressait « sur le rapport que le marquis de Rochegude, présentement en Angleterre, a fait par deçà de l'état triste de plusieurs protestants qui sont détenus dans les couvents et prisons en France. » Rochegude écrit le 1er août que l'Electrice d'Hanovre lui a envoyé une lettre pour la reine en faveur des restes, qu'il ira la porter à Windsor ; le 20 août, c'en est une autre des Etats généraux. Muni de toutes ces recommandations, il se rendit à Windsor et fut reçu par la reine. « Je me donne l'honneur, écrit-il le 26 août, de rendre très humblement compte à Vos Excellences de mon audience de la reine. Ce fut hier que me trouvant à l'antichambre comme on portait la reine dans un fauteuil, elle eut la bonté, lorsque j'approchai, de faire arrêter les porteurs pour m'écouter. Je rendis les lettres de MM. les Etats généraux et de Madame l'Electrice de Hannovre dont j'étais chargé de la part de ces puissances. Sa Majesté, en les recevant, me fit l'honneur de me dire d'un ton haut : « Hé bien ! » voilà tous les galériens en liberté. » « Votre Majesté les a de- » mandés ; mais elle me permettra de lui dire qu'il reste encore

[1] V. lettre du 29 juin 1713. Werndli, pasteur puritain, alors à Londres, écrivait le 13 juin 1713 à l'Antistès Klingler que l'évêque de Londres avait bien reçu la lettre remise par M. de Rochegude.

» nombre de confesseurs dans les galères, prisons et couvents, » come il paraît par la liste jointe au mémoire que j'ai l'hon- » neur de lui présenter, » dont voici copie ainsi que de ma lettre à mylord Bolingbroke, afin que vos Excellences soient informées de ma conduite à l'égard des confesseurs pour lesquels elles s'intéressent avec tant de zèle. Sa Majesté voulut bien prendre mes papiers et témoigner qu'elle y ferait de l'attention. Il parut que Sa Majesté était affligée de ce que tous les confesseurs ne sont pas élargis. Ce qui fait espérer qu'elle trouvera les moyens de les délivrer si elle est secondée.... »

« Mémoire de Rochegude présenté à la reyne à Windsor.

» Le reste des confesseurs dans les galères, prisons et couvents, implore la clémence de Votre Maj. La délivrance de leurs fréres que Sa Maj. a procurée leur fait espérer la même grâce avec d'autant plus de confiance qu'ils sont dans les mêmes cas, mêmes circonstances qui ont donné lieu à leur détention, dont la véritable cause est la religion. Car pour les gens des Cévennes qui ont été pris les armes à la main on sait qu'ils ne les ont prises que pour se déffendre d'aller à la messe. Ils ont été approuvés là-dessus, et appuyés ; les uns et les autres font voir leur innocence en persévérant à souffrir plutôt que d'abjurer comme on les y sollicite par toutes sortes de voyes ; cela se voit encore par la liste exacte et circonstanciée, envoyée de bon lieu au Marquis de Rochegude, qui a l'honneur d'intercéder en leur nom auprès de Sa Majesté, et de l'assurer très respectueusement de leur part qu'ils font continuellement des vœux pour l'entière prospérité de Votre Majesté.

» Août 1713.

» ROCHEGUDE. »

« Lettre de Rochegude à Bolingbroke.

» Wyndsor. — Mylord,

» Je viens recevoir ici vos ordres. Sa Sérénissme Electrice et MM. les Etats m'ont fait l'honneur de m'adresser des lettres pour la reyne. Je reçois en même temps une liste exacte des confesseurs dans les galères, prisons, couvents qui restent encore à délivrer avec les circonstances qui ont donné lieu à leur détention dont la véritable cause est la religion. Cela est connu.

A l'égard des gens des Cévennes condamnés aux galères on sait que, s'ils ont pris les armes, c'est pour se déffendre d'aller à la messe; ils ont été approuvés là-dessus et appuyés; ce qui leur fait espérer qu'ils ne seront point oubliés. Cependant on appesantit leurs fers et de leurs compagnons de souffrance avec eux. Des missionnaires de Marseille ont extorqué un ordre de la cour pour tenir tous nos frères actuellement enchaînés, ce qui a été appliqué à la rigueur sur la plupart des galériens. Voilà les propres mots de la lettre qu'on m'écrit le 11 août de Genève, sur l'avis qui en a été donné de Marseille. Dans un si triste état, à qui, après Dieu, auront-ils recours qu'à la reyne qui s'intéresse si généreusement pour ces fidèles souffrants? Sa Maj. vient de procurer la liberté à 136 d'entre eux, cela est bien digne des compassions royales de Sa Maj. Ils sont tous également coupables ou plutôt également innocens. J'ai eu l'honneur d'entretenir là-dessus Mons. le Duc d'Aumont. Il m'a dit une fois qu'il fallait commencer par un bout et en dernier lieu, lui donnant une lettre des 136 qui ont été délivrés, il témoigna être bien intentionné pour le reste de ces pauvres souffrans. Mais il veut être sollicité de la part de la reyne. Un mot en leur faveur de la part de Sa Maj. leur serait d'une grande consolation. Vous avez, Mylord, beaucoup contribué à la liberté des premiers. Nous espérons que vous voudrez bien vous employer pour les derniers qui restent à délivrer.

» J'ai l'honneur, etc., etc.

» 26 août 1713.

» ROCHEGUDE. »

Pour ne rien négliger, Rochegude pria instammment l'archevêque de York, président de la société de propagande, d'insister auprès de la reine en faveur des restes. Il lui rappelait que ces malheureux étaient en prison pour les mêmes motifs que les autres, qui avaient été libérés, et qu'ils persévéraient à ne pas abjurer en dépit de la recrudescence des tortures de la part des « missionnaires de Marseille, » qui éludaient les ordres : « Seront-ce, disait-il, les faux missionnaires avec leur faux zèle, qui l'emporteront sur les vrais fauteurs du règne de Dieu et de son Christ? » Le 5 septembre, l'archevêque répondait qu'il s'était empressé d'écrire à la reine: « and beg of her Majesty to use her interest for the procuring liberty to those french Pro-

testants that are yet in the Gallys. » Signé, « your affectionate Friend. Jo Elbor. »

Rochegude ajoute :

« Il paraît depuis trois jours que mon voyage à Windsor n'a pas été tout à fait inutile, puisque l'abbé Nadal, premier secrétaire de M. le Duc d'Aumont, vient de me demander une liste de tous ceux qui restent dans les galères, langage qu'ils n'avaient pas encore tenu. Je l'ay donnée fort exacte en y ajoutant les prisonniers et prisonnières dont on m'avait envoyé des mémoires particuliers. On attend réponse là-dessus de M. de Pontchartrain. C'est ce que M. le Duc d'Aumont m'a fait l'honneur de me dire avant-hier. Cependant son secrétaire m'a dit que si je voulais aller passer trois mois à Versailles j'aurais un passeport et que par ce moyen j'avancerais mieux les affaires de nos frères et les miennes particulières. J'ay répondu à l'abbé Nadal que n'obtenant rien icy par l'intercession de la reyne, mon voyage serait fort inutile et qu'à l'égard de ce qui regarde notre famille, notre conduite était connue à la cour ne nous étant jamais mellé d'affaires d'état ni de guerre. Il a répondu qu'il fallait donc attendre icy la réponse de M. de Pontchartrain. Je suis dans cette attente ne souhaitant rien tant que de voir une heureuse issue de mes négociations, etc., etc. [1]. »

Au moment où nous en sommes des démarches de Rochegude, il faut relever encore une fois la conduite des Excellences de Berne à son égard. On a vu plus haut (p. 159) que ce gouvernement avait refusé de voter une gratification en sa faveur. Voici à quelle occasion : En mai 1713, Rochegude à bout de ressources avait demandé une subvention aux cantons évangéliques.

« Londres, 22 mai 1713.

» Lorsqu'il s'est agi de mon intérêt particulier, je n'ai jamais importuné Vos Excel., mais dans cette occasion où il s'agit de soutenir les intérêts des confesseurs pour lesquels vos Excel. s'intéressent si charitablement, j'ose prendre la liberté de leur demander très humblement une grâce. J'ai regardé que mon voyage de Zurich en ce pays là pouvait être utile à la fidèle souffrance et dans cette vue j'ai engagé ce que j'avais pour faire 450 écus qui auraient fourni aux frais de voyage et d'un séjour de

[1] Lettre du 22 septembre 1713.

10 mois à Utrecht qui est tout le temps que le congrès pouvait raisonnablement durer. Mais le terme prolongé, à cause des contretemps arrivés, j'ai été obligé de passer en Angleterre, comme à la source, et d'y séjourner quelques mois pour tâcher d'avancer les affaires de ces illustres patients et de ceux qui souffrent en France sous l'oppression du papisme. La reyne m'a fait l'honneur de m'accorder une assez longue audience et a fort gracieusement reçu les lettres des puissances dont j'étais chargé pour Sa Maj. en faveur des confesseurs, m'ayant dit qu'elle fera pour eux tout ce qu'elle pourra. L'on m'assure que Sa Maj. l'a fait aussi, mais la France trouve des difficultés à l'égard de quelques-uns d'entre eux, et c'est ce qui a donné lieu à l'apologie que j'ai présentée aux présidents du Conseil et aux ministres auprès desquels je continue mes instances, comme aussi auprès de M. le duc d'Aumont qui paraît être bien intéressé pour leur procurer tout le bien qui dépendra de lui. Cet ambassadeur a écrit là-dessus en cour. Il a aussi envoyé une liste des confess^rs^ que je lui ay donnée ces jours passés par son ordre. En la recevant il m'a dit qu'il ajoutera une apostille qui ne nuira point. On attend réponse. Dans cette attente, il faut séjourner à Londres où les plus modiques dépenses passent ma portée. Vos Excellences connaissent mon état.... J'ai l'honneur, etc. »

Zurich proposa de reconnaître par une gratification les efforts persévérants du marquis. Berne seul rejeta d'emblée cette proposition[1]. Un peu plus tard, quand Rochegude invita les cantons évangéliques à remercier la reine d'Angleterre de ses bons offices en faveur des protestants de France, comme l'avaient fait plusieurs des principaux Etats protestants, Berne approuva qu'on fît cette démarche collective, mais à la condition qu'on ne ferait aucune mention du marquis de Rochegude. Voici la traduction abrégée de la lettre des Bernois :

« Vous nous avez fait part d'un projet de lettre que les Cantons Evangéliques adresseraient à Sa Majesté britannique pour la délivrance de nos frères en la foi emprisonnés en France. Nous nous associerons volontiers à cette démarche ; cependant nous jugeons superflu que dans la lettre il soit fait mention du marquis de Rochegude, et bien moins encore qu'on donne à

[1] *Eidgenössische Tagsatzung*, *Abschiede*. VII Bd. I Abth. p. 38.

entendre qu'elle a été écrite à son instigation, au lieu d'être le fruit de notre zèle religieux et de notre cordiale sympathie pour ces bonnes gens. Nous estimons aussi que cette lettre devrait être expédiée par l'entreprise de l'Envoyé britannique Stanyan (Stanion), qui réside à Berne.... »

Ce mauvais vouloir fit place à de meilleurs sentiments depuis le passage des galériens libérés, auxquels les Bernois portaient un vif intérêt, et qui ne tarissaient pas en éloges sur le compte de Rochegude. On n'en voit plus de traces dans les années suivantes. Au reste celui-ci n'en avait jamais souffert. Ses amis de Zurich ne le laissaient pas dans l'embarras. Le 13 juillet, il leur accusait réception de deux cents écus dûs à leur générosité et qu'on lui avait expédiés le 20 juin. Il accepte ce don « comme un sacrifice agréable à Dieu ; car c'est sa cause que Vos Excellences soutiennent ; elles m'encouragent à insister. »

En Angleterre même, Rochegude faisait des expériences de diverses sortes. On a vu dans sa lettre du 22 septembre qu'il était entré en rapport avec le duc d'Aumont, ambassadeur de Louis XIV, ainsi qu'avec son secrétaire, l'abbé Nadal. Le duc était bien disposé pour Rochegude et même pour les galériens protestants. Tout bon catholique qu'il fût, il était lui-même trop honnête homme pour ne pas apprécier la constance des persécutés et pour ne pas déplorer leur sort. Mais, comme on va le voir, l'abbé Nadal était animé de tout autres sentiments.

Cinq galériens libérés étaient déjà arrivés à Londres ; on en attendait sept autres, qui après avoir passé à Zurich avaient écrit de Francfort à la reine une lettre de remerciement[1]. Une fois toute la compagnie rassemblée, Rochegude avec le marquis de Miremont, présenta ces douze confesseurs à la reine. Ils exprimèrent toute leur gratitude, sans oublier ceux qui gémissaient encore dans les galères et les prisons. C'est Marteilhe qui raconte cette audience ; nous n'avons pas de lettre de Roche-

[1] Marteilhe faisait partie de la première escouade. La lettre datée de Francfort était signée par Serre le puîné (Pierre Serres l'aîné n'avait pas été compris dans la liste des libérés), Serres le jeune, d'Amouyn, Sabatier, Bancillon, Dussaud et Bousquet.

gude qui en fasse mention. Par contre, nous avons celle du 23 octobre qui raconte la présentation de onze galériens au duc d'Aumont, qui leur fit un accueil très bienveillant ; il leur promit de venir en aide aux restes, tout en faisant des réserves expresses pour ceux qui avaient pris part à la guerre des Cévennes. Le brave ambassadeur parlait de bévues probables, commises par des ministres ou des secrétaires ; il promettait d'écrire au roi et offrait à Rochegude de cacheter la lettre en sa présence.... Mais à l'heure du rendez-vous, Rochegude sentit que l'ambassadeur subissait une autre influence et que c'était l'abbé Nadal qui tenait les fils. On le voit en effet dans une lettre du duc du 23 octobre, où sous des formes diplomatiques se retrouvent toutes les accusations et toutes les rancunes des jésuites. Voici cette lettre avec la réponse de Rochegude.

« On m'a remis de votre part, Monsieur, la lettre que les religionnaires français qui ont été tirés des galères au nombre de 184 m'ont écrite du 28 juillet. J'y ai vu avec beaucoup de satisfaction que le respect seul les a empêchés de témoigner à la personne sacrée du Roy la profonde reconnaissance avec laquelle ils ont reçu la grâce qu'il lui a plu de leur accorder à la prière de la Reine de la Grande-Bretagne. Ses sollicitations ne pouvaient manquer d'agir efficacement sur l'esprit du Roy tant par le dévouement de Sa Maj. à tout ce que cette Princesse peut désirer que par sa clémence naturelle pour tous ceux qui ont eu l'honneur d'estre nez ses sujets. C'est cette même vertu qui a quelquefois déterminé la rigueur de ses ordonnances dans la veüe de tenir tous ceux de votre communion dans une obéissance salutaire, par l'exemple du châtiment de quelques particuliers convaincus par eux-mêmes que leur punition a bien moins été l'effet de leur attachement à leur religion que de leur contravention aux arrêts de son conseil. Nous avons vu avec une extrême douleur l'égarement prévaloir sur la vérité dans l'esprit même de ceux qui possédaient d'ailleurs des qualités estimables dont ils ont fait usage contre l'intérêt de leur patrie dans les cours et dans les armées étrangères où ils ont esté à chercher de tristes avantages et un repos auquel ils ne sont jamais parvenus, mais nous avons même observé avec plus d'indignation le grand nombre de ceux qui se sont détachés de tous principes, de toutes considérations respectables

qui ont renfermé toute leur religion dans la haine de la personne sacrée du Roy, dans l'aversion de leurs compatriotes, dans les désirs violents des disgrâces de la France, dans l'amertume et dans la consternation où les jettait le retour des événements favorables, et enfin dans l'animosité des partis, *esprits* plus dangereux dans un état que les ennemis mêmes de l'Etat, ce sont eux qui ont porté Sa Maj. a retenir si longtemps la grâce qu'elle vient d'accorder à ces galériens et c'est aussi contre eux qu'ils doivent tourner toutes leurs représentations. Je continuerai avec plaisir les miennes pour leur procurer la satisfaction qu'ils désirent et qu'ils me demandent dans leur lettre avec des sentiments dont j'ai esté touché et qui seraient dignes de la véritable Religion. Je suis plus parfaitement que personne du monde, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur.

» 23 octobre 1713.

» LE DUC D'AUMONT. »

Réponse de Rochegude.

» Monsieur, je reçois avec le respect que je dois la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, Monsieur, au sujet de celle que 136 confesseurs sortants des galères avaient pris la liberté de se donner l'honneur de vous écrire pour remercier avec les plus profonds respects Sa Maj. en la personne de Son Ambassadeur de la grâce qu'elle vient de leur accorder par l'intermédiaire puissant de la reyne de la Grande-Bretagne, comme aussi, Monsieur, pour vous témoigner leur très respectueuse reconnaissance des bons offices que vous leur avez si généreusement rendus. Ils seraient indignes de tant de grâces, s'ils avaient à se reprocher au milieu même de leurs souffrances, ces murmures, ces animosités, ces désirs violents des disgrâces de la France qu'ils condamnent dans ceux-là qui font profession avec eux d'une même religion. J'ajouteray que tout ce qu'il y a d'honnêtes gens, gens de bien, parmi les Réformés ne les condamnent pas moins. Ils ont appris les uns et les autres à souffrir en patience, à s'humilier, à baiser la main qui les frappe, à reconnaître enfin que ce n'est pas le roy qui les envoye aux galères, en prison et en exil. Ils ne s'en prennent qu'à eux-mêmes. Israël a péché, voilà la source des malheurs de tous les réformés. Mais tous ne remontent pas à la source. *On s'arrête aux causes* secondes et c'est ce qui les fait murmurer et se jetter dans des *crudités plaintives* qui donneraient

lieu à des tristes peintures. Mais tirons le rideau là-dessus. Nous condamnons et *désavouons ces violents mouvemens* que la violence de la douleur arrache quelquefois. Je les blâme de faire un si mauvais usage des épreuves que Dieu leur envoye qui devraient être un sujet d'humiliation pour eux et de consolation aussi. En pensant néanmoins qu'ils étaient fidèles au Roy, plus fidèles encore et plus obéissans, je l'ose dire, que s'ils avaient changé de religion, comme une infinité d'autres, qui ont changé avec des sentiments partagés, gens sans religion, indignes par conséquent de la bienveillance royale de Sa Maj. Après tant d'exemples de cette nature il n'est pas étonnant de voir des religionnaires aimer mieux souffrir les Galères et les cachots que de changer de religion sous des apparences trompeuses qui leur attireraient l'indignation de Sa Maj. Ceux-ci sont odieux au roy, à l'Etat, à tous les gens d'honneur. Les autres sont dignes de compassion, ne pouvant changer contre les mouvements de leur conscience, en cela plus malheureux que coupables. Leurs malheurs ont touché le Roy ; Sa Maj. sollicitée par sa clémence royale et par les pressantes sollicitations de la reyne a bien voulu donner la liberté à un nombre considérable d'entre-eux, grâce qu'ils ressentent beaucoup mieux qu'ils ne sauraient exprimer, et qu'ils regardent comme un gage de celle que Sa Maj. veut accorder à un reste de leurs frères, compagnons de leurs travaux, dans les *galères, prisons* et *couvents*. Ils ont d'autant plus de subjets de l'espérer que Sa Maj. la reyne de Grande-Bretagne s'intéresse charitablement pour eux. Ils savent aussi que vous voulez bien, Monsieur, par un effet de votre bonté et par générosité, dire un mot en leur faveur pour leur procurer la satisfaction qu'ils désirent. Vous pouvez, Monsieur, beaucoup. On sait votre grand crédit à la cour par le rang élevé que vous y tenez, et plus particulièrement par la considération particulière que Sa Maj. fait de votre personne.

» J'ay communiqué, Monsieur, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire aux confesseurs ici. Ils sont pénétrés d'une très vive reconnaissance.

» J'ai l'honneur d'être avec un très profond respect, etc.

» Londres, 28 octobre 1713.

» ROCHEGUDE. »

La lettre de Rochegude est franche, forte et habile. Il ne parle pas plus de sa personne que si le Duc n'y avait pas fait

allusion. Il s'était aperçu des efforts que faisait l'abbé Nadal pour le rendre suspect, et des pièges qu'il lui tendait. L'abbé ne lui avait-il pas suggéré l'idée d'aller à Versailles pour solliciter directement la libération des galériens et pour avancer ses affaires personnelles, c'est-à-dire le recouvrement de ses biens? Il lui avait même offert un passe-port[1].

Rochegude avait à la fois trop de droiture et trop d'usage du monde pour donner dans le piège et pour s'engager dans une aventure qui aurait ruiné son crédit. Il répondit à ces insidieuses propositions par des raisons de bon sens et de fidélité à ses principes. Comment, disait-il, pourrait-il obtenir plus que la reine d'Angleterre n'avait obtenu? et d'ailleurs, il voulait qu'on sût bien que ni lui, ni les siens ne s'étaient jamais mêlés d'affaires d'Etat, ni de politique. L'abbé cherchait en effet à diminuer Rochegude auprès de l'ambassadeur, en faisant de ce solliciteur désintéressé un simple intrigant. C'est pour se défendre contre ces méchantes insinuations que Rochegude demanda à Du Luc, envoyé de Louis XIV en Suisse, et au résident de France à Genève, des certificats déclarant que jamais il ne s'était mêlé des affaires de l'Etat.

« Monsieur le Marquis de Rochegude, réfugié français à Vevey[2], canton de Berne, y a toujours tenu une conduite convenable à sa naissance, très respectueux pour le roi et conforme à ses obligations envers sa patrie, ne s'étant point mêlé des affaires d'Etat ni de guerre. En foi de quoi, etc., etc.

» Le comte Du Luc.

» Soleure le 4 novembre 1713.

» Par monseigneur,

» Marinière. »

Le certificat du résident français à Genève, daté du 6 novembre, dit que le marquis de Rochegude « qui avait eu la permission du roi de se retirer en Suisse, comme en pays allié et neutre, y a toujours eu une conduite conforme à son devoir de sujet du roi et à sa naissance, tant par rapport à sa majesté que par rapport à l'Etat, donnant des marques en toute sorte

[1] Lettre du 22 septembre 1713.

[2] Vevey était, en Suisse, le domicile de la famille Rochegude.

d'occasions de son respect et de son attachement à sa sacrée personne, sans se mêler d'aucunes intrigues contraires à ses intérêts, n'ayant même jamais voulu accepter un régiment que M. le duc de Savoie, présentement roi de Sicile, lui avait fait offrir à l'occasion de la dernière guerre, dont je puis donner le présent certificat et le donne en effet cacheté de mon cachet et signé de mon nom pour lui servir où besoin sera.

» Fait à Genève, le 6 novembre 1713.

» La Closure. »

Ces certificats dont Rochegude fit usage quelques mois plus tard, n'étaient pourtant pas absolument nécessaires. Les méchants propos de l'abbé Nadal ne pouvaient entamer la réputation que le marquis s'était faite en Angleterre depuis plusieurs années. Le duc d'Aumont lui-même ne semble pas avoir subi longtemps l'influence de l'abbé. Il souffrit que Rochegude continuât de lui écrire, et même avant de quitter Londres il lui promit de tout faire pour obtenir l'élargissement des galériens qui avaient été omis sur les listes de libération, sauf toutefois ceux qui avaient pris part à la guerre des Cévennes. Quant à lui, Rochegude, il ne cessera pas de solliciter, ayant la conviction que « Dieu peut tout faire[1] », expression simple et forte d'une saine foi chrétienne.

Rochegude estimait sa présence en Angleterre toujours nécessaire; l'évêque de Londres avait besoin de lui pour fournir à la reine des renseignements authentiques sur l'état des galériens et prisonniers protestants[2]. — Le même jour, il adressait ses félicitations et ses vœux au pasteur Zeller qui venait d'être élu « Antistès ». Il le prie aussi de lui continuer les encouragements moraux et matériels, qu'il avait reçus de son prédécesseur, feu l'Antistès Klingler, et du haut clergé zurichois[2]. Il revient sur ce sujet le 5 avril 1714; il ne sait s'il pourra prolonger son séjour en Angleterre, mais il compte un peu sur la continuation des secours que feu l'Antistès et les membres du chapitre avaient coutume de lui envoyer « par zèle pour la cause de Dieu. »

[1] Lettre de Rochegude aux Zurichois, 12 novembre 1713.

[2] Lettres du 23 novembre.

Nous ne savons quelle fut la réponse de l'Antistès Zeller. En tout cas, les soucis matériels n'étaient point épargnés au marquis. En France, ses biens étaient sous sequestre. Au mois de mai 1714, il priait les Zurichois de lui donner une lettre de recommandation pour les Diplomates du congrès de Baden[1]; il espérait profiter de cette occasion pour réclamer pour lui-même et pour les autres membres de sa famille les biens qu'on leur avait confisqués. Il joignait à sa lettre une copie des deux certificats mentionnés plus haut.

Toutefois son crédit n'allait pas en diminuant. Toutes les lettres de 1714 montrent qu'il continuait d'avoir un rôle dans tous les pourparlers concernant les Protestants de France. Le 19 janvier il raconte avec quelle joie M. Harley, frère du « Grand Trésorier » a reçu chez lui les confesseurs, et avec quel empressement ce monsieur a demandé de la part de son frère une liste des galériens, à l'exclusion des Cévénols. « N'y mettez pas les criminels, » a-t-il dit. Peu de jours auparavant, il avait déjà reçu une lettre du duc d'Aumont avec ces mots: « Je ne manquerai pas de continuer à faire toutes les représentations convenables au sujet des galériens et des prisonniers dont vous me parlez, au moins de ceux qui se trouveront dans les cas favorables. »

En Suisse, la cause défendue par Rochegude occupait, à ce moment là, le clergé de tous les cantons évangéliques. Bénédict Calendrini provoquait par l'entremise de l'Antistès Zeller une démarche collective des Eglises suisses auprès du clergé de la Grande-Bretagne. Cette démarche fut approuvée par tous les clergés, avec enthousiasme par quelques-uns. La réponse de Saint-Gall, signée par le pasteur M. Schlatter, contient ces mots: « Absit a nobis longe, ut in Helvetia nostra reformata, decantatus noster erga fratres etiam exteros amor et affectus refrigescat. » Appenzell, Mulhouse, Bâle, Berne, Schaffhouse, Bienne et Neuchâtel répondirent dans le même sens. La Missive collective fut remise à son adresse par Rochegude lui-même, signe certain du grand cas que le clergé suisse faisait

[1] Pour la conclusion de la paix entre la France et l'Empire.

de lui. Il ne manqua pas d'en exprimer sa reconnaissance. Voici sa lettre :

Lettre de Rochegude au Clergé de Zurich et des Cantons evangel.

Très respectables ministres de l'Evang.

Vous m'avez fait beaucoup d'honneur, Messieurs, en m'adressant une lettre pour le vénérable clergé d'Angleterre, dont il vous a plu m'envoyer copie. On y voit votre zèle, un grand zèle pour l'Eglise souffrante et en particulier pour ces fidèles souffrans dans les Galères, dans les Prisons et dans les Couvents tristes objets bien dignes de vos compassions, diray-je, pastorales. Les pasteurs ont des entrailles de miséricordes, desquelles, disait Zacharie, nous a visité l'Orient d'en Haut, le grand pasteur des brebis. Nous sommes tous pasteurs, au moins nous le devrions être; Urget enim, uritque nos amor Christi. C'est St-Paul qui l'a dit, non pas Cyrille ni Augustin. Pauci flagrant paulina charitate, c'est l'essence, la quintessence du Christianisme, le lien de perfection, la chose du monde la plus précieuse, on peut ajouter, la plus rare. Vous êtes en cela les imitateurs de ce grand imitateur de Christ. Votre charité est connue bien loin. Il n'est pas besoin d'en rien dire. Les louables cantons vos auditeurs en font l'éloge par leurs grandes bénéficences. Que n'ont-ils pas fait envers les pauvres persécutés pour le nom du Seigneur? Grand nombre, nombre infini de ces pauvres, dont les reins, comme il est dit dans Job, vous bénissent, miséricordieux Seigneurs. Mais quelle joye pour vous infatigables pasteurs de voir que votre travail n'est pas vain au Seigneur. Vous savez la promesse là dessus, quelle sera votre gloire devant le Seigneur Jésus, lorsqu'il demandera à chacun : rends compte de ton administration. La réponse est toute prête : Me voyci et les enfants que tu m'a donnés pour une merveille en Israël. En effet, vous êtes en admiration dans l'Israël de Dieu par votre piété et par votre charité dont vos chefs donnent de si beaux exemples : que n'ont-ils pas fait en dernier lieu pour les confesseurs du Seigneur Jésus? 136 d'entre eux sortans des galères abordent en Suisse ; heureux bords ! heureux port ! car c'est là qu'ils se reposent de leurs travaux. Vous les retenez presque tous, vous les placez, vous les faites subsister, et *cela pendant toute leur vie.* Permettez, charitables et souverains seigneurs, je ne puis m'empêcher de le dire, c'est un larcin que vous faites à la reyne qui les avait deman-

dés. Heureux larcin, heureux les violents qui ravissent le Royaume des cieux! Sa Maj. est très bien intentionnée pour tous les confesseurs. Il ne tient pas à elle qu'ils ne soyent en pleine liberté, non plus qu'aux vénérables prélats d'Angleterre. J'ay eu l'honneur de leur donner votre lettre en la personne de Mylord évêque de Londres. Je l'avais d'abord présentée à Myl^d^ Archevêque de Cantorbery, mais son grand âge et ses incommodités l'empêchaient de pouvoir agir, il a volontiers consenti à ce que je demanday que la lettre fût donnée à Myl^d^ Evêque de Londres. Je la donnay il y a trois jours à cet illustre prélat; il la reçut fort agréablement et promit de conférer sur cette affaire avec Myl^d^ Archevêque d'York. Ils peuvent l'un et l'autre beaucoup, ce qui fait espérer un bon succès. Myl^d^ Evêque s'intéresse fort pour nos confesseurs. Il me fit l'honneur *de me faire apeler* au congrès des Plénipotentiares à Utrech pour m'entendre sur les affaires de la religion. Il approuva mon voyage en Angleterre et m'honora de lettres de recommandation aux ministres de cette cour. Vous pouvez juger par là, de sa bonne volonté. Je continueray mes instances auprès des puissances, en attendant que je puisse vous apprendre quelque bonne nouvelle. J'ai l'honneur d'être avec un très profond respect, très respectables pasteurs, votre très humble, etc., etc.

» ROCHEGUDE »

» Londres, 5 avril 1714.

» Les illustres confesseurs qui sont icy, Messieurs Serres et les autres, vous assurent de leurs plus profonds respects et d'une profonde reconnaissance. »

Les gouvernements suisses ne le traitaient pas avec moins d'égards. La diète même l'avait officiellement chargé de présenter la lettre des Treize cantons et celle des Cantons évangéliques à la reine d'Angleterre, qui, dit-il, avait eu bien du plaisir à recevoir la première, et « celle-ci aussi, que j'eus l'honneur de lui présenter la semaine dernière. » Nous ne savons rien du contenu de ces lettres; mais le fait même qu'on les envoyait par son intermédiaire prouve que Rochegude jouissait partout en Suisse d'une réelle considération. Il en était de même à la cour de Saint-James. « On m'assure, écrit-il à Zurich, qu'on me remettra la réponse (de la reine) cette semaine. »

Rochegude ne cherchait pas à se donner de l'importance; mais il ne perdait jamais de vue l'objet de ses constants efforts.

Il travaillait depuis des mois à convaincre la reine que Louis XIV n'avait pas libéré tous les galériens et prisonniers protestants. Sans autre autorité que sa conviction et son dévouement, sans position officielle autre que celle d'un Réfugié soutenu par les seuls Cantons évangéliques de la Suisse, il met en mouvement les princes protestants, il excite l'intérêt des diplomates, et même celui de l'ambassadeur de Louis XIV. Il sollicite, écrit lettres sur lettres, mémoires sur mémoires, pendant de longues années, en faveur d'une cause très obscure, à laquelle il parvient à donner de l'éclat par la charité qui l'inspire, par la foi qui le porte, et l'estime qu'il s'est acquise. Il y a là plus qu'habileté et savoir-faire; c'est l'œuvre chrétienne d'un gentilhomme huguenot.

Le 5 février, il annonça aux Zuricois qu'« enfin » la reine était persuadée qu'il restait des confesseurs sur les galères, qu'elle en avait fait parvenir la liste à la cour de France et qu'on espérait leur élargissement. Il s'attendait pourtant à des difficultés, ou même à un refus déguisé, d'après des nouvelles que le duc d'Aumont lui avait fait parvenir sur l'état des choses à Versailles. Le 15 février il écrivait :

« ...Ces quatre lignes copiées sur l'original feront plaisir à Vos Excellences ; la reine ayant fait délivrer et recommander à l'Envoyé de France la liste de ce triste reste de confesseurs dans les galères et dans les prisons, on espère qu'ils seront délivrés. Nous attendons de jour en jour la réponse de la Cour à cet Envoyé qui donne de bonnes espérances. J'espère qu'elles ne seront point vaines et que Dieu bénira les soins que Vos Excellences ont pris pour procurer l'entière délivrance de ces fidèles souffrants, qui pourrait bien être le présage d'une plus grande délivrance. Nous voici dans un temps de crise et d'une grande crise pour l'Eglise, aussi bien que pour les affaires du monde. Nos yeux sont sur l'Eternel.... »

Nous ne savons ce que Rochegude entendait par cette « grande crise. » Quant aux quatre lignes, elles étaient du doyen de Winchester ; les voici :

« Milady Frischeville a présenté hier les papiers [1] et m'a dit

[1] C'étaient d'abord une lettre des galériens transmise par Rochegude, puis son mémoire sur les diverses classes de galériens.

hier que la réponse de Sa Majesté était : « Vous pouvez dire au » doyen que c'est une affaire que je n'oublierai point et que je » n'ai point oubliée. J'y travaille et non sans quelqu'espérance » d'y réussir. Dieu veuille que les bonnes intentions de Sa Ma- » jesté aient un heureux succès. »

» Windsor, 10 février 1714. » WICHART,
» doyen de Winchester. »

Le 18 mars, la reine fit dire à Rochegude qu'elle pensait qu'on délivrerait les confesseurs tous ensemble, et non par groupes. Cet espoir devait se réaliser, mais en partie seulement. Le 1er mai, Genève attendait 44 galériens ; il n'en vint que 42 ; l'un des deux absents était resté aux Vallées, l'autre était mort en route ; par contre ils avaient avec eux cinq enfants qui accompagnaient leurs pères. En donnant ces détails aux Cantons évangéliques, Genève ajoutait : « Nous joignons de tout notre cœur nos prières à Dieu à celles de vos Seigneuries, afin qu'il lui plaise d'accorder à nos autres frères qui souffrent encore dans les prisons et dans les galères pour la gloire de son nom, leur délivrance, et qu'il conserve notre commune patrie dans la paix et dans la prospérité dont nous jouissons pour servir d'asile, consoler et réjouir nos frères en ces tristes occasions. »

Ainsi donc, à peine les efforts les plus persévérants avaient-ils abouti, qu'il fallait recommencer les plaidoiries et les sollicitations en faveur des malheureux restes, qui auraient dû être libérés, qui ne l'étaient pas et qui souffraient d'autant plus qu'ils avaient compté sur leur élargissement et que rien, absolument rien, ne leur rendait plausible la continuation de leur peine.

La reine Anne se montra persévérante jusqu'à la fin de sa vie. Peu de semaines avant le coup d'apoplexie dont elle mourut, elle renouvelait encore ses instances auprès de Louis XIV en faveur des restes, comme Rochegude le raconte dans sa lettre du 16 juillet. La reine mourut le 11 août, et le même jour l'Electeur d'Hanovre, fils de l'Electrice Sophie, fut proclamé roi « aux applaudissements des « Torys » et des « Whigs, » dit Rochegude [1].

[1] Lettre du 12 août 1714.

Son premier souci devait être de s'assurer le bon vouloir du roi et de ses ministres. Sans doute il connaissait depuis longtemps Georges Ier, fils de sa fidèle bienfaitrice. Mais encore devait-il se faire une place dans la nouvelle cour. Il commença par solliciter de tous ses anciens protecteurs des lettres de recommandation pour Sa Majesté britannique. Le 14 septembre, il en demandait une aux Cantons évangéliques, leur rappelant avec quel plaisir la feue reine avait toujours reçu leurs messages et avec quel zèle elle s'était employée « en faveur des restes; » il dit aussi qu'il a heurté avec succès à d'autres portes : à celle de la reine de Prusse, propre fille de Georges Ier; à celle du Landgrave de Hesse [1]. Les Suisses ne restèrent point en arrière et le recommandèrent fortement aux autorités politiques et ecclésiastiques de la Grande-Bretagne.

Le nouvel évêque de Londres accusa réception de ces lettres « per dominum Marchionem de Rochegude traditis, » dans des termes très flatteurs pour le marquis. Gibbon, secrétaire de l'évêque, écrivit à l'Antistès Zeller une lettre que nous donnons en entier :

« Monsieur, Mylord Evêque de Londres, m'a chargé de vous assurer de ses respects et de vous prier de vouloir bien rendre la lettre ci-jointe au clergé de Suisse. C'est en réponse à celle que vous envoyâtes il y a quelques mois à Monsieur le marquis de Rochegude. J'ai aussi ordre de vous marquer combien Sa Grandeur est contente de la conduite de Monsieur le marquis, qui depuis longtemps n'a épargné ni son temps ni sa peine pour solliciter l'élargissement de ceux qui ont tant souffert pour le témoignage d'une bonne conscience [2]. J'embrasse volontiers cette occasion de vous assurer que je suis parfaitement, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

» J. Gibbon. »

Les lettres de l'évêque et de son secrétaire furent mises en circulation, et tous les clergés évangéliques de Suisse félicitèrent en latin l'Antistès zuricois. Genève ajoutait quelques

[1] Sa lettre en latin est du 18 octobre 1714.

[2] On peut remarquer ici le changement qui s'opérait alors dans les esprits : Ce n'est plus pour la foi au Christ que les galériens souffrent, mais pour être fidèles à eux-mêmes.

détails navrants sur l'état des confesseurs, qui étaient encore aux galères.

Rochegude n'était pas traité avec moins de considération par les gouvernements. On lui envoya des lettres de crédit pour le roi d'Angteterre, comme à un envoyé officiel des Cantons évanliques.

Aussi s'empressa-t-il de leur parler de l'audience qui lui avait été accordée. Il leur raconte le 9 novembre qu'il a été introduit chez le roi par Mylord Thomsend, secrétaire d'Etat, qu'il a présenté leur lettre à Sa Majesté, qui a été très gracieuse et flattée d'une démarche inusitée ; que le roi l'a reconnu pour l'avoir vu à Hanovre sollicitant en faveur des confesseurs et qu'il enverra une réponse aux cantons évangéliques. Il ajoute que de pressantes instructions ont été données à Mylord Stair, ambassadeur à la cour de France, que Rochegude est allé le voir avec Mylord Galloway, et que l'ambassadeur a promis de « solliciter pressamment cette affaire. »

La lettre aux Excellences zuricoises était accompagnée d'une lettre particulière pour le chancelier Holzhalb :

« Je vous suis d'autant plus obligé des bontés que vous avez pour moi que je ne les ai point méritées que par une parfaite considération que j'ai toujours eue pour votre personne, ayant reconnu en vous, Monsieur, une sincère piété et un grand zèle pour l'Eglise souffrante. Ce n'est pas la première obligation que je vous ai, mon très honoré Monsieur, de m'avoir procuré l'honneur de présenter au roi la lettre que les louables cantons lui écrivent en corps. Cela m'a fait d'autant plus de plaisir que j'ai l'honneur d'être connu depuis un longtemps de Sa Majesté. J'espère que LL. EE. seront satisfaites de la réponse agréable que le roi leur fera, et de la manière obligeante avec laquelle Sa Majesté a reçu leur lettre. Au reste, Monsieur, vous me faites trop d'honneur de m'attribuer le succès jusqu'ici de mes négociations. Vous y avez, Monsieur, après Dieu, beaucoup contribué par vos excellentes dépêches dont j'ai été agréablement chargé, et qui font bien voir en cela comme en toute chose que vous remplissez dignement un emploi si honorable et si pénible en même temps, qui fait honneur au Sénat par le choix qu'ils ont fait de votre personne. Conservez-moi, si vous plet (*sic*), Monsieur, un peu de part dans l'honneur de votre bien-

veillance, étant très parfaitement avec respect votre très humble serviteur.

» R. »

Cette lettre, qu'on écrirait aujourd'hui en quatre mots nous intéresse en ceci qu'elle nous montre la place que les Cantons évangéliques faisaient à Rochegude dans leur diplomatie ; il en avait une grande aussi dans leur cœur.

Dans son message officiel du 26 janvier 1715, un des premiers magistrats de Glaris s'exprimait ainsi sur le compte de Rochegude : « Quelle zèle et quelle constance le bon marquis met à obtenir la libération si longtemps attendue de nos chers frères en la foi ! Aussi prions-nous Dieu de tout notre cœur qu'Il veuille bénir ses efforts et lui accorder le succès désiré. »

Le 10 décembre 1714, en envoyant copie du mémoire qu'il avait présenté à Georges Ier, Rochegude répétait aux Zuricois que le roi avait donné des ordres pressants à Mylord Stair pour cet objet ; « le succès dépendra de la bonne intelligence qu'il y aura entre les deux rois ; cependant, j'insisterai là-dessus en attendant que la Providence décide. » Voici le mémoire :

« Sire, après tant de requêtes et mémoires au subjet des confessrs que l'on a rendu presque inutiles auprès de la feu reyne nous espérons que V. Maj. par un effet de sa clémence royale aura pour agréables nos très humbles représentations en faveur d'un triste reste de ces fidèles souffrans dans les galères et dans les prisons ; on a donné des listes là-dessus qui ont été données et confirmées par témoins oculaires, confesseurs de la foi, dont quelques-uns ont eu l'honneur en Hollande de se jeter aux pieds de V. Maj. Quelques autres viennent aujourd. sous les auspices de Myl. *Comte* de Gallway, implorer la puissante intercession de Votre Maj. pour leurs confrères qui restent encore dans les chaînes. C'est pour eux en général et pour tous les Réformés de Suisse que j'ay eu l'honneur d'avoir autrefois été envoyé à V. Maj. avec des lettres du feu Roy George et d'avoir passé par son ordre dans les cours protest. d'Allemagne, même jusqu'à celles du Nord pour un si pieux subjet. Cela était réservé sous le règne glorieux de V. Maj. que Dieu a élevé sur le throne pour être une bénédiction à l'Eglise, à son peuple et en exemple aux roys et princes qui règnent ou doivent régner en justice. Puisse le règne de Sa

Maj. être long et heureux et s'étendre jusqu'en mille générations selon les promesses.

» ROCHEGUDE. »

De toutes les vertus qu'il pouvait avoir, celle que Rochegude avait dû le plus constamment déployer était la patience. Elle devait être, semble-t-il, pour lui comme une seconde nature. En tout cas elle lui était maintenant plus nécessaire que jamais pour faire reconnaître des intérêts étrangers et de pure charité chrétienne au milieu de toutes les compétitions qui ont coutume de se produire au début d'un règne. Les antichambres du palais de Saint-James étaient encombrées de solliciteurs. Ce ne fut qu'au bout de bien des semaines que le roi répondit aux Suisses. Le 30 janvier, Rochegude cherche à excuser ce retard, et rappelle le plaisir que Sa Majesté a pris à leur lettre, relevant l'union qui règne entre les Cantons, union « qui les a rendus de tout temps plus respectables et plus redoutables, ce qu'ils seront jusqu'à la fin des siècles. »

Cette réponse du roi avait d'ailleurs peu d'importance; les démarches à faire auprès de Louis XIV en faveur des « restes » étaient autrement pressantes, et ces démarches ne se faisaient pas.

Le 3 février, Rochegude écrit : « On attend que le Parlement soit assemblé pour faire parler à la cour de France en faveur de ces tristes restes de confesseurs dans les galères.... J'attendrai ici la fin de cette affaire, qui sera celle de tous mes voyages si je puis avoir l'honneur d'apporter la bonne nouvelle à Vos Excellences de l'élargissement de ces fidèles souffrants, pour lesquels elles se sont toujours si généreusement intéressées. J'en suis un témoin plus qu'oculaire. Je l'ai témoigné aussi dans toutes les cours où j'ai passé. » Plus tard, il dit qu'on lui donne des lueurs d'espoir. Il raconte le 1er mars que le duc de Marlborough, revenu des Pays-Bas, l'a assuré qu'on avait renouvelé les ordres donnés à Mylord Stair. Il compte aussi sur l'effet produit par les lettres de la reine de Prusse et du landgrave de Hesse. « Il ne tiendra pas, dit-il, à mes soins que l'on voie bientôt ce triste reste en pleine liberté, et que Vos Excellences par ce moyen ne soient satisfaites de mes négociations. »

Cet espoir ne devait pas se réaliser de si tôt. Les rapports entre l'Angleterre et la France paraissaient tendus; la guerre semblait imminente. Voici ce que Rochegude écrivait le 15 mars à l'Antistès Zeller :

« Permettez qu'en votre personne je remercie très humblement MM. les Professeurs et Pasteurs de leur généreuse libéralité que j'attribue au zèle que vous avez tous ensemble pour l'avancement de la gloire de notre Dieu, en aidant par vos contributions et plus particulièrement par vos ardentes prières à la délivrance de nos chers confesseurs. Il semble qu'elle soit plus éloignée que l'on n'avait espéré. L'iniquité de l'Amorréen n'est pas encore accomplie. Les jugements de Dieu sur son Eglise ne sont pas achevés. Il a encore le cheval fauve, le cheval roux à son commandement. S'il ne se convertit... dit le Seigneur. Il a aiguisé son épée. Cette voix s'adresse particulièrement à nous. On est à la veille d'une guerre plus cruelle peut-être que n'a été la guerre passée. Dieu veuille s'apaiser envers nous et nous pardonner nos rébellions. Ote le mal et mets le bien à sa place. Convertis-nous et nous serons convertis. Au reste, mes très honorés pasteurs, j'espère que nous réussirons dans l'affaire dont vous parle M. Hales[1]. Nous avons le plaisir de nous entretenir souvent sur votre chapitre.

» Je vous prie, etc., etc.

» ROCHEGUDE.

» *P. S.* J'aurai l'honneur d'écrire à M. Ulrich, lorsque j'aurai trouvé l'occasion favorable de faire voir ses vers à la cour. »

La tension dans les rapports entre la cour de Versailles et celle de Saint-James dura jusqu'à la mort de Louis XIV. Le 11 mai, Rochegude disait que les nouvelles étaient mauvaises, que la France ne voulait pas entendre parler des confesseurs ; et il en accusait un peu l'indolence de Mylord Stair. Aussi songeait-il à quitter sous peu l'Angleterre pour rentrer en Suisse.

Ce fut à cette époque que Rochegude écrivit et publia la notice sur sa sortie de France, notice qu'il dédia au comte de

[1] Dans la lettre, à laquelle Rochegude fait allusion, il s'agissait de l'admission de l'Antistès Zeller dans la société de Propagande. « J'ai prié M. le marquis de Rochegude, dit M. Hales, de m'en laisser le soin, espérant que vous y serez reçu avec un applaudissement général, sans qu'il vous en coûte rien.... »

« Galloway. » La dédicace et la lettre préface adressée à un gentilhomme qui l'avait encouragé à l'écrire, fournissent quelques renseignements sur notre marquis [1]. Il venait d'obtenir du roi d'Angleterre un grand bienfait, peut-être une pension qui le mettait à l'abri du besoin. En outre, ces lettres nous montrent Rochegude en relations d'amitié avec des hommes haut placés, qui lui témoignaient un vif intérêt personnel et qui avaient assez de confiance dans son caractère pour lui demander la publication de ses mémoires. Relevons enfin dans ces lettres un peu prolixes l'expression de convictions vraiment fortes, la parole d'un croyant, dont ni la carrière de solliciteur ni la vie des cours, ni d'incessants déplacements, n'avaient entamé la foi. Les vicissitudes, au contraire, avaient aguerri et trempé son caractère chrétien.

Après un assez long silence, Rochegude annonce dans ses lettres du 12 et du 18 août les succès remportés par les troupes de Georges Ier sur les rebelles. Il loue la sagesse du roi, les bontés qu'il a pour les Réfugiés, bontés que Rochegude attribue à l'intervention dévouée de « Mylord Galloway. »

Le 1er septembre, Louis XIV mourut. Rochegude y fait allusion dans une lettre datée du 25 août (ancien style) avec quelques réflexions : « ...Louis XIV est mort, lui qui se disait, ou qui souffrait qu'on le dît immortel !... » Le duc d'Orléans devait avoir dit à Mylord Stair qu'« il souhaitait fort d'avoir bonne correspondance avec le roi d'Angleterre. » Comme Georges Ier était bien disposé pour les « confesseurs, » Rochegude est plein d'espoir. Cela le retient en Angleterre. Il annonce aussi l'envoi en Suisse de M. Manning, puis la nomination de Mylord Galloway comme vice-roi d'Irlande.

Ces espérances allaient grandissant. Le 19 septembre Rochegude donne sur une dépêche de Mylord Stair des détails que lui avait communiqués « Monsieur Robethon, » le grand ami et conseiller intime de Georges Ier. Mylord Stair avait demandé au duc d'Orléans s'il trouverait bon qu'on lui fît une représenta-

[1] Ce travail avec les deux lettres a été publié dans le *Bulletin* du 15 octobre 1889, p. 529 et suiv. Elle est reproduite en grande partie dans notre essai biographique, voir p. 37 et suiv.

tion en faveur de nos galériens ; et le duc avait répondu qu'« il voulait de son propre mouvement délivrer tous ceux qui étaient dans les galères pour cause de religion. » A quoi Mylord Stair avait observé qu'on ne manquerait pas de leur supposer des crimes. « Nous ne sommes plus, avait répliqué le duc, sous le règne précédent. »

Georges Ier avait affaire à une vigoureuse résistance de la part des jacobites et des Ecossais ; les révoltes et les conspirations se succédaient ; tout cela devait détourner son attention des pauvres galériens de France. Cependant Rochegude ne se lasse pas de solliciter ; on lui fait entrevoir leur élargissement· « Je reste ici dans cette espérance.... Monsieur Robethon, un des ministres du roi, a dit l'autre jour que Sa Majesté n'enverrait personne en Suisse cet hiver. Monsieur de Groles est parti pour aller résident à Genève. Si vos Excellences ont quelque chose à m'ordonner, je recevrai leurs ordres ici, où je resterai selon les apparences encore deux mois. »

Le temps passait ; cependant la politique libérale inaugurée par le duc d'Orléans semblait s'accentuer. Le 26 octobre, Rochegude écrivait : « Mylord Stair assure que les confesseurs dans les galères en sortiront bientôt ; on les comprend dans la réforme qu'on va faire des troupes de marine. Je n'attends que cela pour repasser, et m'en aller en Suisse. » Dans la même lettre, il dit, à propos de la révolte des Ecossais : « Elle est sérieuse. Les secours de Hollande se composent presque complètement des régiments suisses, dont on dit beaucoup de bien. Ce serait une bonne occasion pour demander quelque chose à la cour d'Angleterre. »

L'année 1716 s'ouvrait sous d'heureux auspices pour la cause des confesseurs sur les galères que Rochegude défendait avec tant de persévérance. Il espérait la délivrance des restes. Le 1er janvier, il écrivit aux galériens de Marseille une lettre toute vibrante de sympathie et pleine d'encouragements qu'il allait puiser à la bonne source. Il termine en les saluant tous « de la part des confesseurs d'ici[1] ; en particulier les trois dignes

[1] Une copie de la lettre se trouve à la Bibliothèque de Genève (manuscrits d'A. Court, vol. XI, folio 330). Au bas, on lit d'un côté « Provinces unies » et à droite un nom barbouillé avec le corrigé « Kinsson » (?).

Serres vous embrassent de tout leur cœur, et M. le baron de Salgas [1]. Ils ne se croient pas bien délivrés jusqu'à ce qu'ils vous voient en pleine liberté. »

Dans une lettre adressée aux Zurichois le 12 janvier on lit: « Je fais des vœux ardents pour l'entière prospérité de vos Excellences et commence par l'Eglise qui est le vrai fondement des Etats et qui en fait le bonheur.... Puissiez-vous voir bientôt le bien de Jérusalem, la paix de Sion.... On écrit de Paris que les « confesseurs » seront bientôt mis en pleine liberté et qu'on a envoyé leurs noms avec ordre de les élargir à la réserve de huit d'entr'eux qu'on ne nomme pas. La nouvelle est si grande qu'elle mérite confirmation. » En effet, le 6 février, il écrit : « On donne de bonnes paroles à Mylord Stair au sujet de ce triste reste de confesseurs, jusqu'ici sans effet. On avait écrit, il y a quinze jours de Paris que le rôle et l'ordre pour les délivrer avaient été envoyés à Marseille. Mais depuis deux jours on nous mande que cela n'est point. J'attendrai ici cette délivrance, que je demande à Dieu avec toute l'ardeur dont je suis capable. Après cela, je me retire dans un petit coin en Suisse. »

En attendant les pourparlers ne faisaient pas de progrès. Les relations diplomatiques entre l'Angleterre et la France n'étaient pas même rétablies, comme Rochegude l'écrit le 6 avril : « Comment les démarches à faire en vue des galériens auraient-elles pu avoir quelque succès?! » Un mois plus tard, le 2 mai, les affaires de religion étaient toujours « accrochées. » La réaction se faisait jour à Paris, où on interdisait aux Français d'assister au prêche chez Mil. Stair.

Le Régent ne s'exprimait pas à l'égard des affaires de la religion. « Je reste cependant, dit Rochegude, en attendant de voir une fin à nos sollicitations en faveur de ce triste reste de nos confesseurs. »

Au mois de juin, Rochegude fut de nouveau reçu en audience par Georges Ier, et introduit par Mylord d'Arguenay ; il présenta un mémoire où il ne parlait que des galériens, des mauvais traitements qu'on leur faisait subir et de la constance de

[1] C'est-à-dire que les salutations étaient aussi à l'adresse de M. de Salgas, alors encore aux galères et qui ne fut élargi que plus tard.

ces victimes de la foi. Le roi l'accueillit fort bien et promit de « rendre tous les bons offices qu'il pourrait à ces bons chrétiens. » La princesse de Galles aussi se montrait animée des meilleurs sentiments. « La délivrance des confesseurs, selon toute apparence, n'est pas éloignée. Ce qui fait que je demeure ici. »

Enfin au mois de juillet, l'élargissement des galériens fut accordé. Une lettre écrite probablement par un protestant de Paris à Monsr Robethon, qui la fit passer à Londres, annonce que des ordres ont été réellement donnés. Voici cette lettre :

« Les ordres pour mettre M. le Baron de Salgas et 68 galériens protestants en liberté sont enfin heureusement donnés. Le maréchal d'Estrées, vice-amiral du Levant, fut, il y a quatre ou cinq jours, chez Myld Stair, lui dire de la part de M. le Régent que les ordres étaient signés. Myld lui ayant répondu qu'on lui avait déjà dit la même chose et que cela ne s'était point exécuté, qu'on l'avait exposé par là à estre soupçonné d'avoir mandé des choses fausses, ainsi il ne manderait plus rien sans voir l'éxécution. Le Maréchal répondit qu'il pouvait le mander sûrement, que c'estait lui qui avait donné les ordres signez et qu'il estait chargé de les faire exécuter, ainsi il pouvait compter qu'ils le seraient incessamment. On remettra M. de Salgas à MM. ses fils, et il sera libre de rester en France ainsi que les autres galériens qu'on doit sortir. Il en reste encore quelques-uns, mais on dit que c'est ceux qui ont été pris les armes à la main, que pour ceux-là il n'est pas possible de les mettre en liberté, qu'on fera encore examiner les informations de tous ceux qui restent et que s'il s'en trouve encore quelques-uns qui n'ayent pas esté pris les armes à la main on les mettra en liberté. »

La chose était assez sûre pour que Rochegude pût le 20 juillet remercier chaleureusement les Zurichois. En dépit des formes pompeuses du style, on sent la joie et sa profonde émotion.

« Vos Excellences ayant beaucoup contribué par leur puissant crédit à la délivrance des confesseurs cy-devant dans les galères, ils doivent en conserver toute leur vie une très respectueuse reconnaissance. L'Eglise même vous en doit, Souverains Seigneurs, de très humbles remerciements. On sait avec quel

zèle vos Excellences ont pris cette affaire à cœur. J'en suis témoin et l'un des premiers témoins, ayant été chargé de lettres en leur faveur de la part de leurs Excellences dans toutes les cours protestantes. Beni soit Dieu qui a donné bon succès aux négociations; bénis soyez-vous Mes chers (?) et Souverains Seigneurs qui les avez appuyées par votre zèle, soutenu d'un grand crédit. C'est le vœu que je fais avec toute l'ardeur dont je suis capable ayant l'honneur, etc., etc.

Rochegude eut même, peu de jours après, le plaisir d'apprendre le fait accompli par le correspondant anonyme de Paris. « Voici une nouvelle bien agréable à tous les bons Chrétiens, et en particulier à vous, Monsieur, qui depuis un si long temps sollicitez pour la délivrance de nos pauvres frères galériens. Le chapelain de Mylord Stair m'envoie dire présentement qu'ils sont mis en liberté à la réserve de ceux qui n'y sont pas pour cause de religion. »

Ce n'était point un rêve. Genève annonça le 11 août aux Confédérés la délivrance de soixante et onze galériens. « Il en reste à peu près autant, » ajoutait-on. Une lettre de Marseille du 2 août disait que soixante-quatre étaient partis les 29, 30 et 31 juillet pour Genève par la route de Grenoble et de Chambéry. Des sept derniers, l'un était mort, et les autres restaient en France.

C'était un beau résultat; mais comme on vient de le voir dans la lettre des Genevois, les confesseurs n'étaient pas tous délivrés; il en restait autant aux galères. Aussi notre brave marquis ne se tint-il pas pour satisfait. Malgré son âge et tous les tracas passés, il recommença une campagne, dont malheureusement nous ne connaissons pas les détails. Une lettre du 27 novembre, raconte qu'il a envoyé un mémoire au Prince Régent, que ce mémoire a été bien reçu, puisqu'on a demandé à Marseille une liste des galériens protestants : « Je ne partirai pas d'ici, ajoute-t-il, que je ne voie la fin de cette affaire qui me tient au cœur, il y a si longtemps. »

La dernière lettre que nous ayons de lui est du 10 janvier 1717:

« Magnifiques et Souvr. Seigneurs.

» Tous les jours sont pour moy le 1er de l'année à l'égard des vœux que je fais ardemment pour l'entière prospérité de vos

sacrées personnes. Il est vray mes vœux sont intéressés pour le bien du public, et en particulier pour le soulagement de tant de pauvres qui se ressentent de vos charités, entre lesquels les Réfugiés et nos confesseurs font un grand nombre. Ils publient hautement les uns et les autres vos grandes bénéficences. Ces derniers surtout que vous avez si gracieusement recueillis dans vos états et que vous retenez avec tant de cordialité, sont autant de voix, dans tous les pays, j'ajouterai au ciel même, pour en faire descendre sur vos têtes ses plus précieuses bénédictions. Vos Excell. ne pouvaient pas s'attirer et s'assurer mieux les bénédictions d'en haut qu'en répandant les siennes, comme elles ont fait sur les membres de Christ. Vous sçavez les promesses la dessus : A qui aura reçu un prophète comme prophète etc. Que fera-t-on a qui aura reçu un martyr, un témoin de Christ, un autre Christ lui-même. Gardez bien ces précieux témoins, empêchez s'il est possible, qu'ils ne passent en d'autres lieux, ils seront toujours en prières pour vous. Que n'a-t-on pas dit de cette légion des premiers chrétiens? Que sera-ce d'une légion de confesseurs sortant des galères après 30 ans de chaînes, portant tous en leur corps les flétrissures du Seigneur, glorieux athlètes, monuments éternels de la gloire de son nom, et de votre charité envers les saints. Dieu veuille s'en souvenir et vous bénir dans vos Etats, dans vos personnes, dans vos familles, dans vos maisons et y faire abonder sa bénédiction comme autrefois dans celle d'Obed Edom. Surtout que son arche n'en bouge jamais, et que l'on puisse dire de votre Jerusalem ce qui se dit de toi, cité de Dieu: sa fondation est aux Saintes Montagnes; Dieu est au milieu d'elle, elle bougera point. C'est le vœu de celui, etc., etc. »

Si Rochegude exultait ainsi à la pensée que tant de confesseurs étaient enfin rendus à la liberté, sa sollicitude pour les infortunés restes n'allait pas en diminuant. La délivrance des uns le faisait songer d'autant à ceux qui souffraient encore sur les galères et dans les prisons. On a de lui un dernier mémoire[1] qui porte la date du 18 avril 1718 et que Rochegude écrivit pour l'évêque de Londres. Ce factum que nous donnons ici, est comme un résumé succinct et éloquent des vues, des efforts, des craintes, des sollicitations et de la foi, on peut le dire, de la vie entière de Rochegude.

[1] Bibliothèque de Genève: Mnscr: d'A. Court vol. XI f° 342.

« On a donné par classes une liste exacte et circonstanciée des protestants dans les galères qui y restent encore à délivrer, entre lesquels il y en a 43 condamnés pour s'être trouvés dans des assemblées pieuses. Ces assemblées[1] ont fait un grand nombre de confesseurs et en font tous les jours; témoin l'assemblée de Millaud de l'année passée, et en dernier lieu celle de Nîmes depuis cinq mois. Pourrait-on dire après cela qu'il n'y a plus de galériens pour cause de religion? S'il y a parmi eux des criminels, qu'on les nomme et qu'on spécifie leurs crimes. Nous les abandonnons. Car pour les déserteurs on sait qu'ils ont déserté pour ne point adhérer au culte romain, comme on voulait les y contraindre.

» Deux autres, condamnés pour avoir voulu sortir hors du royaume; quelques-uns pour avoir servi de guides; tous ensemble pour les mêmes cas que les 196 et les 44 que l'on a mis en liberté; cela se voit par l'ordre du roi où il paraît que l'on en a délivré de toutes les classes, preuve qu'il ne sont pas plus coupables les uns que les autres. Mais la plus grande preuve est celle-ci: On laisse dans les prisons nombre de confesseurs de tous les sexes pendant que l'on sort des galères 180 d'entre eux, plus coupables selon leur sens [le sens des juges] et condamnés par conséquent à de plus grandes peines, ce qui autorise nos demandes et nos prières en faveur des prisonniers, dont on a donné le rôle dans une classe à part.

» La dernière classe regarde les gens des Cévennes condamnés aux galères pour être soupçonnés d'avoir eu part aux troubles de ce pays-là; quand même le soupçon serait fondé, 12 ans de galères semblent avoir expié une faute qui n'a point de mauvais principe. D'ailleurs ils n'ont point été pris les armes à la main, et il ne tient qu'à eux-mêmes de se procurer la liberté s'ils voulaient abjurer la religion, comme l'ont abjurée 40 d'entre eux qui ont été élargis. Quatre d'entre eux compris dans le nombre des 136 ont aussi été mis en liberté sans avoir abjuré. Les uns et les autres sont dignes des compassions royales de S. M..

» Signé: ROCHEGUDE.

» J'ai présenté ce mémoire à Mgr l'évêque de Londres qui me l'avait demandé. Il a été certifié par M. Serres, comme témoin oculaire.

» A Londres, le 18 avril 1718. »

[1] Rappelons que depuis 1715 Antoine Court et ses collaborateurs travaillaient à réorganiser les Eglises dans le midi.

Si la date de ce mémoire est exacte, Rochegude était donc en Angleterre au printemps de 1718. En tout cas, il quitta ce pays peu de temps après et se rendit en Hollande. Souvent dans sa correspondance, il fait allusion à la retraite qu'il voudrait prendre, à son désir d'aller finir ses jours en Suisse; on peut donc supposer qu'en revenant sur le continent, Rochegude se proposait d'aller soit à Zurich où il était sûr d'être bien accueilli, soit à Vevey où il devait trouver quelques membres de sa famille. Mais, il ne lui fut pas donné de réaliser ses plans C'est en Hollande qu'il dut s'arrêter et qu'il arriva au terme de ses incessants voyages.

Le 9 août, ses amis de Hollande apprirent par la voie de Cologne qu'en arrivant de Nimègue, il avait eu à Wesel une attaque d'apoplexie et qu'on craignait pour ses jours[1]. Déjà la veille, le 8 août, il avait rendu le dernier soupir, comme nous l'apprend une lettre de Vevey, du 25 août de la même année[2], écrite par son neveu à M. de Mirmond. Comme le neveu, nous regrettons de ne pas en savoir plus long sur les derniers moment de ce vaillant et persévérant gentilhomme. Nous ne doutons pas néanmoins que jusqu'au bout il n'ait trouvé lumière et force par la foi

En vrai Huguenot, en chrétien, Rochegude avait préféré à l'abjuration, la perte de ses biens et de sa carrière militaire, la pauvreté et l'exil. Pendant plus de vingt ans, sans se laisser abattre par l'insuccès, par des déceptions sans cesse renouvelées, il avait déployé un zèle ardent et le plus désintéressé en faveur des victimes de la persécution. Il avait été sans réserve au service de son Maître et de ses frères, grâce à de fortes convictions, à un commerce constant avec l'Ecriture sainte dont la vivifiante saveur pénètre sa correspondance, ses paroles et ses actions.

On ne saurait mieux terminer cette notice qu'en reproduisant ici le dernier alinéa de son mémoire imprimé[3] :

« Voilà l'histoire que l'on m'a demandé. Il n'y a pas un trait

[1] Voir Bibliothèque Wallonne à Leyde : Fiche Rochegude.

[2] Voir Bibliothèque de Genève : Manuscrit d'A. Court. Tome A. A. N° 18. p. 107.

[3] Longtemps avant d'être imprimé, le manuscrit de ce mémoire avait été communiqué aux amis d'Angleterre et de l'étranger. Dans une lettre du 21 juin 1713

dans cette histoire, qui donne à la France de se plaindre de nous, non pas mesme dans l'exil, indépendans de son empire. J'ai été envoyé, il est vrai, dans les Cours Protestantes, pour affaires de Religions; mais je ne me suis jamais mêlé d'affaires d'Etat, ni de guerre, non plus que mon frére; cela est connu. Si j'ay parlé pour la Religion et soutenu ses intérêts, j'avois cette liberté en France; mais je n'ay jamais parlé contre le Roy. Je sçais qu'il est écrit : « Tu ne médiras pas du Prince de ton peuple. » Si je me suis attiré l'indignation du Prince, c'est pour avoir obéi au commandement: « Il vaut mieux obéir à Dieu, qu'aux hommes. » On ne pouvait pas attendre autre chose de moi; si j'avais fait autrement, j'aurais trahi la cause de Dieu, mes lumières, ma conscience, le Roy lui-même. Ma consolation est de penser, que sa Majesté n'a point de reproche à me faire, que par rapport à mon attachement pour la Religion. Ce reproche m'est bien doux. Trop heureux de le mériter! on ne saurait m'en faire sur le service. J'ay toujours servi le Roy en honnête homme, dans un de ses meilleurs régiments, dans le Régiment de Champagne, et toujours en campagne. Le Roy mesme, me faisant arrester dans Brissach, me fit dire par Monsieur de Monclar, qu'il estoit content de mes services, que l'on m'avanceroit, mais qu'il falloit changer. Je ne voulus point. Voilà mon crime, et la cause de mes disgrâces. Heureuses disgrâces, que le ciel envoye pour notre salut! Heureux nous-mesmes, et très heureux d'en profiter ! Dieu nous en fasse la grâce[1]. »

Appendice.

1. Il est dit page 52 de cette notice que du 28 décembre 1698 au 16 octobre de l'année suivante les lettres et les renseignements directs font entièrement défaut. On trouve pourtant à la Bibliothèque de Genève (Manuscrit d'A. Court. Tome XV, p. 189 et 199) la copie de deux lettres écrites, l'une par les deux délégués et datée de Berlin le 14 janvier 1699; l'autre par Ro-

(voir Bibliothèque de Genève, manuscrit d'A. Court, vol. XI. f° 324), Charlotte-Amélie, née Landgrave de Hesse et alors reine douairière de Danemark, une fidèle protectrice de Rochegude, le remerciait de lui avoir envoyé ce mémoire sur sa famille et sur la délivrance des siens. « Je voudrais, ajoute-t-elle, de tous mon cœur contribuer à votre consolation et je me recommande aux bonnes prières d'une famille si chrétienne. »

[1] Bulletin de la Soc. d'hist. du Prot. français, tome XXXVIII, p. 542.

chegude et datée de la Haye le 28 mars 1699. La première dit que les démarches des délégués aboutissent et que la collecte se fera. Ils parlent aussi de la persécution terrible que l'empereur d'Autriche faisait subir alors aux Réformés de Silésie.

Dans la seconde lettre, Rochegude rappelle qu'en quittant Berlin il a passé à Hanovre pour venir en Hollande. On travaille aux collectes, qui donneront cent ou même deux cent mille écus. On prie les Suisses de retenir encore quelques semaines les réfugiés destinés à la Hesse et au Brandebourg. On lui conseille aussi d'aller en Angleterre; il partira le 30 mars.

2. Au nombre des correspondants de Rochegude, il aurait fallu citer les Galériens eux-mêmes, auxquels le marquis ne se fatiguait pas de dispenser avec les secours en argent, les exhortations les plus sincères, les consolations d'une âme sensible et fidèle, tous les témoignages d'une sympathie aussi délicate que dévouée. On trouvera trois de ces lettres à la Bibliothèque de Genève (manuscrit d'A. Court. Tome XI ff° 300, 322, 330).

Il s'y trouve aussi (f° 294) une lettre de Rochegude au roi de Suède, datée de Londres le 19 octobre 1709, et qui fait allusion au passage de Charles XII à Marseille. Cette lettre parvint-elle jamais à son adresse? On en peut douter; car alors Charles XII était déjà en Turquie, et quatre longues années devaient s'écouler avant qu'il reparût sur la grande scène du monde.

3. Détails sommaires sur les membres de la famille Barjac de Rochegude réfugiés en Suisse.

Charles de Barjac, seigneur de Rochegude, La Baume, Saint-Geniès, etc., épouse le 18 octobre 1648 Antoinette, fille de Jean Hilaire, conseiller à la cour de Montpellier. En 1685, il fut relégué à Mirepoix, sortit du royaume et se réfugia à Vevey où il mourut le 22 novembre 1695. Il eut trois fils; le cadet mourut de bonne heure à la guerre. On vient de lire la biographie du deuxième, Jaques de Rochegude.

L'aîné, Jean, épousa Françoise d'Agoult. En 1685, il fut emprisonné à Aigues Mortes d'abord, puis à la citadelle de Montpellier, enfin à Pierre Encise, où en 1688 il reçut l'ordre de sortir du royaume. Il se rendit alors en Suisse où il retrouva son père et son frère Jaques. Il mourut à Vevey en 1720. — Sa femme, arrachée à ses quatre enfants fut séquestrée dans un

couvent de Nîmes, et bannie en 1690; elle mourut aussi à Vevey trois ans avant son mari.

Séparés de leurs parents les deux fils avaient été placés chez les Jésuites de Beaucaire, et les deux filles dans un couvent de Bagnols. Ce ne fut qu'en 1699, au bout de quatorze ans de constante et victorieuse résistance, que ces deux jeunes filles purent s'enfuir; elles allèrent à Vevey rejoindre leur parents, qui eurent de la peine à les reconnaître. L'aînée, Françoise, mourut le 9 mars 1739, et Uranie, le 20 août 1748.

Quant aux deux garçons, le cadet fut le premier à suivre l'exemple des autres membres de la famille; mais il mourut bientôt. Nous ne savons ni son nom, ni la date de sa mort.

L'aîné, qui s'appelait Charles, comme son grand père, rentra à Rochegude et eut plus de peine que le cadet à se détacher de son pays et de ses biens. Beau garçon, bien placé, en possession du patrimoine[1], flatté et séduit par des promesses d'avancement militaire et de mariage, il fut de ces protestants qui par contrainte se donnaient les airs de convertis, mais ne renonçaient pas à l'espoir d'échanger la messe contre le prêche, dès qu'ils pourraient le faire sans danger, ni sacrifice. Il était en correspondance avec sa famille, laquelle s'inquiétait en le voyant dans un état d'âme aussi périlleux; il soutenait aussi en secret des relations politiques avec certains protestants de l'étranger[2]. Lors de la guerre des Cévennes, en 1703, trahi par un officier hollandais, il fut incarcéré pour quelque temps puis relaxé, on ne voit pas à quelles conditions. Il finit pourtant par rompre les liens tout terrestres qui le retenaient en France; il sortit du royaume en 1720, l'année même de la mort de son père. Sur le tard, il se maria le 22 janvier 1725, avec Marie de Philibert de Venterol de Siégu, mais il mourut déjà le 13 octobre de la même année, sans postérité.

[1] D'après Saint-Simon c'était un revenu de dix à douze mille livres.

[2] Voir Mémoires de Saint-Simon. Tome XI, p. 371 (Ed. des Grands écrivains de France). Voir aussi Jules Chavannes ; ouvrage cité. Page 197, l'auteur suppose que Charles de Rochegude s'était exilé une première fois pour rentrer en France à l'époque de la guerre des Camisards. Nous ne voyons rien qui justifie cette supposition.

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT

Die historische Theologie ist der eigentliche Körper des theologischen Studiums.

SCHLEIERMACHER.

B. Théologie historique[1].

La Théologie historique appartient au domaine de l'histoire: elle en est une partie et en subit les règles. La considérer comme une série de chutes ou de reculs est un point de vue vieilli, que personne ne songe à défendre. Retracer l'extension du christianisme est l'essentiel; le reste n'est que l'accessoire. On aperçoit combien le travail, bien que les exigences scientifiques soient identiques, est différent de celui de l'histoire générale. Un événement quelconque peut être produit subitement ou préparé lentement. Dans la biographie d'une personne, il y a des crises; à partir d'elles, tout se développe normalement; mais, dans le monde, il est impossible de séparer les faits de la même manière: il faut s'en tenir à constater tantôt l'influence de ce qui a amené un éclat soudain, tantôt celle de ce qui a ménagé, à la longue, un changement. L'histoire se déroule sous l'action de ces deux facteurs. Il n'est pas facile d'apprécier le rôle de chacun, ce qui rend inévitables les *transitions* (Zwischenpunkte. § 72). Nous appelons *période* toute phase qui se développe régulièrement; *époque* celle qui a le caractère

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, mars 1898, p. 122 sq.

d'une révolution (§ 73). Chaque moment forme un tout, mais des éléments hétérogènes s'y mélangent et se modifient. On peut choisir entre deux méthodes: répartir les matériaux en périodes, dans lesquelles on mettra chaque évènement à sa date, ou en séries parallèles, plus ou moins étendues, mais contenant tout ce qui a rapport au sujet. La première méthode est préférable quand les diverses parties sont moins indépendantes les unes des autres; la seconde, dans le cas contraire. Si le contraste entre les *périodes* et les *époques* est profondément marqué, l'auteur a plus de peine à démêler les évènements de celles-ci et moins à démêler les évènements de celles-là. Le cours du christianisme peut être présenté en une seule période comme le développement de la religion par excellence, ou comme un fait qui apparaît original au début, se réalise ensuite en *périodes* et se manifeste, à de certaines heures, par des *époques*. La Théologie historique n'hésite pas à préférer la seconde manière. Il importe que le *fait fondamental* (§ 80) soit posé comme *absolument sui generis*, tout dépendant de cette affirmation. A partir de là, l'histoire s'est poursuivie. Le moment actuel, d'où se formera l'avenir, est dans un rapport intime avec l'état de l'Eglise. Si le présent ne s'explique que par le passé, la connaissance du passé est une partie de notre discipline, non à titre d'auxiliaire, mais de collaborateur. Plus une phase a exercé d'influence, plus elle a été en rapport avec les autres forces de la société: plus, par conséquent, celles-ci ont agi sur elle. Cette remarque fait remonter aux origines pour retrouver l'idée authentique. Le christianisme s'étant répandu dans le monde, il est toujours nécessaire de revenir au début de cette religion, afin de sauvegarder son caractère. La Théologie historique ne l'oubliera pas. Sans doute, le christianisme primitif se retrouve dans les phases postérieures, mais autre chose est de le reconnaître, autre chose est de présenter, dans sa vérité, ce christianisme primitif. La Théologie historique se déroule ainsi en trois actes: *le christianisme primitif* (Exégèse), *le christianisme dans son histoire* (Histoire ecclésiastique), *le christianisme dans le moment présent* (Dogmatique, Statistique, § 85). Chacun de ces actes ne peut être étudié,

compris, raconté qu'en interrogeant toutes les sciences auxiliaires, comme la géographie et la philologie, par exemple.

Veut-on fixer le christianisme primitif? Il faut considérer la doctrine et la communauté. Si l'on examine le rapport entre l'une et l'autre, on verra que le christianisme primitif ne peut pas avoir été celui qui se manifesta à la Pentecôte. Non, il faut, pour répondre à la question, rassembler les témoignages des disciples immédiats du Christ. Ces témoignages sont recueillis dans les écrits du Nouveau Testament que l'Eglise nous a conservés. La Théologie exégétique donnera ce christianisme primitif. Cependant, chacun garde son droit d'interprétation. C'est ce qui rend inévitable l'influence de la Théologie philosophique. Au delà, on présentera la suite de l'histoire ou comme un tout ou divisée en histoire de l'Eglise et en histoire de la doctrine. La première s'appellera *Histoire ecclésiastique*; la seconde, *Histoire des dogmes*. Il est difficile de mettre l'une complètement à l'écart de l'autre. On discernera, dans chacune, des *périodes* et des *époques*. Le récit, à mesure qu'il se prolongera, mettra sous nos yeux une diversité infinie. On ne tardera pas à y distinguer des éléments généraux et des exceptions. Cela se voit aussi bien aux origines du christianisme qu'aux jours de la Réformation. Les divergences entre la doctrine et l'état de la société chrétienne, à tel moment donné, seront exposées par la *Statistique ecclésiastique* (§ 95), pour l'Eglise en général et pour chaque église en particulier. La *Dogmatique* présentera le système de la doctrine, tel qu'il est admis. Ces termes ne sont pas des plus heureux : doctrine ne répond pas complètement à ce qu'on attend, il faut en élargir le sens; théologie systématique, expression souvent employée, a l'avantage d'indiquer l'ensemble des idées et de ne pas laisser l'attention se dissiper dans les détails, mais elle ne rappelle ni le caractère historique de la discipline, ni ses relations avec l'Eglise. Quand celle-ci a perdu son unité et ne subsiste qu'en institutions séparées, chacune aura sa *Dogmatique*. Elle devient, par la position même de celui qui écrit, une *Symbolique* ou, s'il cherche les relations des autres systèmes avec le sien, une *Dogmatique comparative*. Ajoutons que la *Dogmatique* et la *Statistique*

sont d'une richesse inépuisable. Chacun, en les traitant, doit avoir conscience de son point de vue, sous peine de ne jamais être indépendant. Les ouvrages mis à contribution portent l'empreinte de ceux qui les ont écrits; l'art de celui qui les consulte est, en Dogmatique comme en Statistique, de savoir n'en garder que le meilleur. La *Critique historique* est aussi indispensable, en ce domaine, que dans l'histoire en général.

1. *Exégèse.*

Tous les écrits qui appartiennent à l'*époque* du christianisme originel ne sont pas des matériaux pour l'Exégèse: ce privilège n'est réservé qu'à ceux qui présentent la norme du christianisme. La collection de ceux qui ont ce caractère forment ce qu'on appelle le *Canon de l'Eglise chrétienne* (§ 104). Le fixer est la tâche de la Théologie exégétique. Elle distinguera ce qui appartient à Christ et ce qui appartient à ses disciples — εὐαγγέλιον, ἀπόστολος —; mais on ne saurait en induire une différence de valeur des écrits, à l'égard de la foi. D'ailleurs, les dates et les auteurs ne sont pas incontestablement fixés, en sorte qu'on ne peut affirmer, sans doute aucun: ceci est canonique; cela ne l'est pas. La question: qui est l'auteur de tel écrit, ne reste-t-elle pas ouverte? L'incertitude plane donc sur ces sujets et empêche de tracer avec évidence la frontière entre les Pères apostoliques et les auteurs canoniques. Cela prouve qu'on ne saurait terminer le débat par des formules et que le Canon lui-même n'est pas en dehors de toute discussion. On appelle *Apocryphes*, — l'expression n'est point la meilleure, — les écrits de la même époque qui n'en font pas partie. Nous le répétons: la limite demeure indécise. Le protestantisme a le devoir de la tracer toujours plus ferme. C'est la mission de la Théologie exégétique. Savoir si telles pages sont de tel ou tel auteur est secondaire; mais ce qui ne l'est pas, c'est de les faire entrer dans le Canon ou de les en exclure. La Critique se proposera de résoudre ce problème: tel livre, admis comme canonique, ne l'est-il pas, et tel livre non admis, l'est-il au contraire? La question se posera moins

fréquemment pour des livres entiers que pour des fragments. On aboutira à une probabilité d'autant plus forte que les critères internes concorderont avec les critères externes. Ces deux sources de renseignements, en se complétant, feront l'autorité de la conclusion. La Critique a pleine liberté de prouver que tel livre mis dans le Canon, ne devrait pas y être, ou que tel autre laissé en dehors, devrait y être, sans qu'il soit nécessaire, pour cela, de reviser le Canon. On peut le laisser subsister sous deux formes, la forme traditionnelle et la forme scientifique. Prenez l'Ancien Testament. On admettra facilement que le Canon juif ne renferme pas la norme de la foi chrétienne ; mais est-ce une raison suffisante pour rompre avec la tradition de l'Eglise et pour ne plus regarder l'Ancien Testament comme composant, avec le Nouveau, ce livre que nous appelons la Bible? Les écrits du Nouveau Testament s'éloignant, avec le temps, des premières rédactions, étaient exposés aux mêmes vicissitudes que les ouvrages de l'antiquité classique ; faire une exception, serait un préjugé dont on est revenu. Le nombre et la différence des exemplaires de ces écrits n'est point une preuve que la rédaction originelle n'ait pas été perdue; elle peut l'avoir été même de fort bonne heure. La tâche de la Critique est de rétablir le texte le plus exactement et de la manière la plus propre à nous convaincre. L'exégète du Nouveau Testament doit suivre les mêmes règles et employer les mêmes moyens que tout savant faisant œuvre analogue, dans d'autres domaines : il ne saurait s'autoriser d'aucune exception. Mieux la critique poursuit ce travail, plus elle établit l'histoire du texte du Nouveau Testament. Les corrections se justifient par l'histoire du texte ; l'histoire du texte s'explique par les corrections. Ce travail auquel le théologien soumet le Canon n'est vraiment important que pour les passages qui ont une valeur *normative,* par où nous n'entendons pas ceux-là seulement qu'on appelle dogmatiques, mais ceux qui jettent quelque lumière sur leur sens. Les théologiens ne sont pas également aptes à cette œuvre : chacun n'y apportera que ce que lui permettent ses aptitudes. Nous parlons au point de vue protestant, car le catholique-romain se décharge de ces soucis

sur la Vulgate. D'où résulte que chacun doit avoir ses principes d'interprétation. Il faut étudier la Critique pour arriver à choisir en connaissance de cause. On sera mis au courant par des *Prolégomènes* ou, pour employer l'expression reçue, par l'*Introduction au Nouveau Testament* (§ 123).

On doit exiger de l'exégète tout ce qu'exige sa discipline : choisir son texte, l'établir et le justifier par de solides arguments. Ce sont les qualités du philologue, dira-t-on. Sans doute, mais il est peu probable qu'un philologue de race, ne portant aucun intérêt au christianisme, consacrât ses recherches à des livres fort inférieurs à d'autres, au point de vue littéraire. Quant à la théologie, si elle manquait d'hommes capables de ce travail, elle porterait gravement atteinte à la confiance que nous inspireraient ses résultats. La connaissance de la langue dans laquelle un texte a été écrit est nécessaire à l'interprétation de ce texte. La meilleure des traductions n'y saurait suppléer, car elle ne corrigera point l'*irrationnalité* du langage, par où nous entendons que la matière et la forme d'un idiome ne passent jamais parfaitement dans un autre. D'ailleurs, la traduction même ne peut être appréciée que par celui qui est apte à recourir au texte. Celui du Nouveau Testament est grec; mais certaines parties sont traduites de l'araméen, d'autres en ont subi l'influence. On a prétendu que quelques livres avaient été écrits en araméen; l'opinion nous paraît difficile à soutenir, mais les discours, et les conversations qui nous sont parvenus, ont été prononcés en araméen et *notre grec du Nouveau Testament est mêlé d'hébraïsmes.* De plus, les rapports du Nouveau Testament avec l'Ancien sont tellement fréquents qu'il faut posséder la langue de celui-ci. Cela est indispensable, d'autant que des questions graves sont engagées en de certains points et qu'il est urgent alors de contrôler de près la traduction grecque. Si un dialecte est peu répandu, il ne sera bien compris que par ses relations avec les dialectes voisins. Pour l'intelligence du Canon, il faut consulter toutes les langues sémitiques. Les écoles des rabbins ne doivent pas non plus être négligées. Du reste, il est évident qu'un pareil ensemble d'études ne saurait être exigé que de ceux qui aspirent à exceller

dans l'Exégèse. Toutefois, chaque théologien doit assez connaître le grec pour distinguer ses périodes de développement; les langues de l'Ancien Testament, assez pour constater les traces qu'elles ont laissées dans le Nouveau. La littérature du sujet lui sera familière, afin qu'il ne soit l'esclave ni des préjuges des uns, ni des caprices des autres. L'*Herméneutique* (§ 132), c'est-à-dire l'*art de l'interprétation en général*, le lui apprendra, car cet art ne s'applique pas, comme on le suppose souvent, uniquement à quelques livres ou à quelques passages obscurs. En ce cas, l'Herméneutique ne serait qu'un assemblage de remarques ingénieuses ou dignes d'attention, mais plus du tout la discipline de l'Encyclopédie qui mérite ce nom. La théologie protestante ne saurait s'en passer pour fixer son idée du Canon; sinon, il lui faudrait recourir au miracle. Les écrits du Nouveau Testament sont difficiles à entendre, soit à cause de ce qu'ils contiennent, rapporté par des narrateurs d'une culture inférieure, dès lors peu précis, soit à cause de renseignements insuffisants pour mettre en pleine lumière les circonstances dans lesquelles ils se sont produits. Le Canon forme un tout : il doit être traité comme tel. Chacun de ses écrits, à son tour, forme un tout. Les isoler et les rattacher à l'ensemble, tel est donc le problème. On l'a quelquefois méconnu et, de là, beaucoup d'erreurs. Il faut s'en préserver. Jadis, l'*Herméneutique* ne présentait que des observations éparses. Nous ne pouvons l'admettre : l'Herméneutique donne les règles à suivre à l'égard du Canon (§ 137). Qu'on la traite au point de vue général ou au point de vue spécial, elle reste le régulateur de la Théologie exégétique. Chacun doit vérifier par lui-même; personne ne doit s'en remettre à d'autres. On sera d'autant plus sobre que le sujet à été moins étudié. Un écrit n'est vraiment compris qu'en le replaçant dans son milieu, dans le moment où il a été rédigé, en présence des auditeurs auxquels il s'adressait. C'est une phrase qu'on ne détache pas impunément de son contexte. Ainsi, pour interpréter le Nouveau Testament, il faut consulter l'histoire du judaïsme ancien et moderne, l'état matériel et spirituel des contrées dans lesquelles et pour lesquelles les livres qui le

forment, ont été composés. On interrogera l'Ancien Testament, les Apocryphes, ceux aussi du Nouveau, les auteurs juifs postérieurs, les historiens et les géographes. L'étude de ces sources, *dans leur texte* — nous soulignons — sera soumise aux règles de la Critique (§ 141). Jusqu'à présent, a-t-on procédé ainsi ? a-t-on mis à contribution tous ces documents, avec la prudence nécessaire ? Ce travail considérable réclame, pour longtemps, l'activité de beaucoup de théologiens, ne fût-ce que pour vérifier et compléter les essais antérieurs. Il intéresse aussi l'Apologétique, puisque les adversaires du christianisme soutiennent que ce dernier est sorti de ce qui existait déjà et, même, qu'il n'a pas constitué à tous égards un progrès. Si l'on veut rassembler ces recherches sous une rubrique, on choisira, d'une part, celle d'Antiquités juives et d'Antiquités chrétiennes, d'autre part, celle d'Introduction au Nouveau Testament, en tenant compte de notre § 141. La tâche de la Théologie exégétique est, dès lors, loin d'être achevée, sans parler des passages qui ne sont point indiscutables ou de ceux dont l'explication n'a pas obtenu l'assentiment général. L'avenir devra enrichir nos moyens d'investigation et mettre à la portée de tous les résultats acquis. En terminant, revenons à l'axiome : s'occuper du Nouveau Testament sans aucun intérêt pour le christianisme portera préjudice au christianisme, car la littérature du sujet n'est pas assez riche pour tenter le philologue ou l'historien. En affirmant cette thèse, nous répétons cependant que les écrits des adversaires peuvent nous être très utiles. Si l'on prétend laisser à l'écart les sciences auxquelles nous avons fait appel, il faudra se borner à l'édification, car une dogmatique insuffisamment motivée est une *pseudo-dogmatique* et ne porte que le trouble dans les esprits.

2. *Histoire ecclésiastique.*

(Histoire des Dogmes.)

La tâche est de présenter le développement du christianisme depuis le moment où il a pris place dans l'histoire (§ 149). La masse des événements peut être considérée ou comme un tout vivant d'une âme commune ou comme un composé d'éléments

gardant chacun leur caractère. L'art est de se faire une méthode avec ces deux points de vue (§ 150).

Dans un fait quelconque, il y a un facteur intérieur, c'est l'âme; un facteur extérieur, c'est le corps, et la réunion des deux, c'est la vie. Raconter le passé, le remettre en mémoire, est un travail *mécanique*, tandis que le reconstruire, le ressusciter, dans son esprit et dans sa forme, est œuvre de savant et de penseur. Donner simplement la série des changements, qui, dans le cours des temps, se sont succédé, n'est pas de l'histoire, c'est de la *Chronique*. Elle n'a aucun titre à figurer dans l'Encyclopédie théologique (§ 153). Seule, la durée des évènements qui n'ont pas en soi de réelle valeur, peut en autoriser la mention. Il en est comme de certains personnages qui ne doivent pas être oubliés, parce qu'ils ont occupé une position éminente, sans que leur influence l'ait été au même degré.

Le talent d'un historien se développe par l'expérience de sa propre histoire; mais il ne saurait se passer de l'art. Il faut prendre garde seulement qu'il ne s'y mélange pas des motifs intéressés, l'esprit de parti, par exemple, car alors le regard s'obscurcit. Pour les faits auxquels on n'a pas été mêlé, il faut interroger les sources, labeur toujours pénible, et consulter les narrations d'autrui. L'Histoire ecclésiastique ne peut se priver de ce dernier auxiliaire. Les *sources* sont les *monuments* et les *documents*. Quant aux dépositions des témoins, elles n'ont déjà plus ce caractère; elles s'en rapprochent cependant d'autant plus qu'elles sont plus modestes et se bornent au rôle de la chronique, donnant l'impression du jour. Chaque écrivain ayant mis du sien dans la narration, on l'éliminera. Pour arriver à l'intelligence de l'histoire, il faut s'élever à l'intelligence de l'ensemble, en y ramenant la multitude des détails (§ 150).

L'Histoire ecclésiastique, telle que nous l'entendons, discernera ce qui émane du fonds primitif du christianisme de ce qui s'y est introduit sous des influences étrangères; mais ce serait une erreur de déclarer, d'entrée, les unes favorables, les autres défavorables (§ 160). A l'origine, on aperçoit déjà des divergences qui, plus tard, se prolongent. Aucune ne peut être

comprise sans qu'on ne se rende compte de ses rapports avec les autres, et qu'on n'apprécie l'influence qu'elles ont exercée sur elle. Le cours du christianisme n'est sous les yeux de l'observateur que lorsque ces deux sphères de renseignements se complètent. Moins la phase est étendue, plus on signalera les points où se manifestent des divergences qui pourront se réconcilier plus tard ; plus elle est étendue, moins on appuiera sur ces divergences. Les époques importantes seront telles, non seulement pour l'Histoire ecclésiastique, mais pour l'histoire générale : cela doit être si le christianisme est un point central dans le cours des choses. Le développement de la doctrine, on sait ce que nous entendons par là ; le développement de la communauté, on connaît aussi notre pensée, sont les deux courants les plus faciles à apercevoir dans les évolutions du christianisme. Ils suivent parfois une direction différente. En revenant à notre § 160, on constatera que la vie ecclésiastique est en rapport avec l'état social et avec l'état politique ; la vie théologique, avec l'état de la science et, particulièrement, de la philosophie. Cela est inévitable. Dans la vie ecclésiastique, on distinguera le Culte, c'est-à-dire la manifestation des impressions religieuses, et la Morale, c'est-à-dire l'empreinte que le christianisme laisse sur notre existence. L'art, en de certaines limites, intervient dans le Culte. Il dépend des ressources du milieu dans lequel on l'organise ; la Morale, du développement intellectuel de la société dans laquelle elle se forme. Les deux sont intimement liées. S'il y a séparation, le Culte dégénère en vaines cérémonies ou en superstitions ; la Morale, pour se maintenir, fait appel à des mobiles étrangers. Y a-t-il soudain un changement d'une certaine importance ? On peut compter sur une réaction. Avancer lentement est la marche la plus sûre. En suivant cette méthode, on trouvera que les événements se pressent autour de certains faits qui séparent une époque d'une autre. L'histoire est d'autant plus conforme à son idéal que l'impulsion chrétienne s'y concilie mieux avec le développement moral et l'état de la société, et qu'elle se dégage de ce qui pourrait l'affaiblir ou la corrompre.

Quant à la constitution ecclésiastique, comme elle manque, dans l'Eglise protestante, de toute sanction extérieure, elle reste l'expression des mœurs religieuses. Les secousses qui ébranlent la constitution de l'Etat, ébranlent aussi celle de l'Eglise, peut-être plus profondément encore. Du reste, son but est essentiellement de permettre les manifestations de la vie des fidèles et d'en suivre le développement (§ 176).

L'Histoire du Dogme exige qu'on soit attentif aux évolutions de la conscience chrétienne et qu'on possède l'art de les interpréter d'une manière précise (§ 177). Ces deux postulats ne réussisent pas toujours à se mettre d'accord : selon les temps, on a répondu d'une manière plus satisfaisante à l'un qu'à l'autre. Il n'en demeure pas moins que, pour être dans le vrai, il faut pouvoir se réclamer de l'esprit originel du christianisme. Il serait contradictoire qu'il n'en fût pas ainsi. S'il en a été autrement, ce qui, malheureusement, n'a pas été rare, c'est que l'influence de certaines personnalités ou de certaines circonstances a troublé le cours normal des choses ; mais ce sont des signes de maladie, non de santé. Plus le développement des dogmes est menacé par des troubles ou par des discordes, plus il est nécessaire de mettre en évidence l'accord avec le christianisme primitif et avec les résultats de la spéculation. Ne pas s'en inquiéter est risquer de corrompre le principe même de notre science et d'en empêcher le progrès. On retombera dans la chronique et l'on perdra le sens de l'histoire.

Nous plaçant à un autre point de vue, nous soutenons qu'il ne faut jamais méconnaître la relation de la théologie à la pratique : on ne doit pas les confondre ; on ne peut pas les isoler.

Si l'on considère ce qui précède, on voit que notre discipline fait appel à un grand nombre de sciences auxiliaires : l'Histoire ecclésiastiqne ne saurait se passer d'aucune d'entre elles. Le champ étant infini, chacun n'est appelé à en cultiver que la partie la plus voisine de son œuvre dans l'Eglise.

Avec cela, on n'oublie point que chaque moment ne s'explique que par le passé : la tâche par excellence de l'historien est de montrer comment les évolutions antérieures ont préparé le

présent. On se gardera de n'offrir qu'une série de faits isolés, sans lien suffisant, mais on fera tout converger vers l'heure décisive. Il est nécessaire de rappeler (§ 150) que le cours de l'histoire n'est que la manifestation des phases de l'esprit chrétien : la cause en est toujours la vie intérieure.

A-t-on à étudier un mouvement local? Il faut y mettre beaucoup de soin et de précision. On cherchera aussi ce qui le rapproche de l'état général à ce moment. Chaque travailleur doit s'exercer à manier les sources, en prenant pour objet un évènement plutôt restreint. Il formera ainsi son expérience. Des recherches qui dépassent ces limites demandent de nouvelles aptitudes Elles seront nécessaires pour ne laisser échapper aucun document, pour les dépouiller tous et donner à la narration plus de vérité et de vie.

Une juste conception de notre discipline n'admet aucun conflit entre l'intérêt ecclésiastique et l'intérêt scientifique. Nous parlons, cela va de soi, au point de vue des églises de la Réformation : elles n'ont rien à perdre, elles n'ont qu'à gagner en apercevant ce qui leur manque, car elles tendront alors, avec plus d'ardeur, à la perfection.

Les œuvres du théologien, dans le domaine où nous sommes, seront inspirées par sa vocation pour l'Histoire ecclésiastique ou sollicitées par les circonstances.

3. *Dogmatique. Statistique.*

Arrivons à l'état actuel du christianisme. Pour s'en rendre compte, il faut présenter (α) la *Dogmatique*, c'est-à-dire le dogme qui est, à cette heure, celui de l'église évangélique, et (β) la *Statistique*, c'est-à-dire le tableau de la Société chrétienne, dans les différentes parties de l'Eglise. Ces deux études épuiseront le sujet. Qu'y aurait-il, dans l'Eglise, en tant que communauté, qui ne se rapportât à son état social? Quant au dogme, il en émane inévitablement quoi qu'il soit exposé par tel ou tel théologien. Si l'Eglise est divisée, chaque groupe ayant droit à formuler ses doctrines, il faudra nous présenter l'ensemble, choisir celles dont les origines sont les plus

authentiques et les développements les plus conformes à l'histoire.

a) Dogmatique.

En maintenant ce que nous venons de dire, nous maintenons aussi qu'il n'y a pas de Dogmatique sans conviction personnelle. Le travail ne serait alors qu'une page de l'histoire des idées. Le protestantisme admettant la diversité, l'accord complet avec le milieu auquel on appartient, n'est pas absolument nécessaire : on peut accepter tout ce qui ne contredit pas l'enseignement officiel. Les bornes de ces divergences sont plus ou moins restreintes, plus ou moins étendues selon les temps et selon les circonstances. Toutefois, nous ne saurions considérer comme Dogmatique une œuvre individuelle, s'écartant, en des points importants, du type auquel elle se rattache, ni celle qui n'exposerait que les thèses sur lesquelles on s'entend. Personne ne contestera notre première assertion. Quant à la seconde, l'effort, pour obtenir la paix, exigerait de tels sacrifices que la confiance dans les résultats n'existerait plus. La Dogmatique, telle que nous l'entendons, a l'avantage pour l'Eglise, de faire comprendre l'évolution antérieure et ce qu'on doit en garder, et de préserver l'avenir du retour des erreurs du passé. Dans chaque moment, ce qui subsiste des âges précédents, est l'héritage de l'Eglise ; ce qui ouvre des perspectives nouvelles est une œuvre individuelle. Les doctrines qui se sont développées selon le principe qui domine l'époque, doivent s'accorder ; celles qui échappent à ce critère, vont se dissolvant, parce qu'elles n'ont plus de lien entre elles. Le principe supérieur auquel nous en appelons, peut être formulé différemment et, dès lors, légitimer des conceptions différentes, les unes se présentant comme conceptions nouvelles du passé et les autres, comme pressentiments de l'avenir.

Pour exposer la doctrine, il ne faut négliger ni ce qui est impliqué dans son développement ni les essais d'une certaine importance, bien qu'ils n'aient pas survécu. Une Dogmatique qui mérite ce nom, donnera, à chacun des éléments, l'étendue proportionnelle. L'idéal est de maintenir ce qui est admis, en faisant place aux hypothèses. Ce qui est admis, on l'appelle

orthodoxe; l'hypothèse, on l'appelle *hétérodoxe*. Ne donnons pas, à ces expressions, un sens trop rigide, car si les symboles tracent la limite entre l'une et l'autre, il se peut qu'en leur absence, on parle d'orthodoxie et d'hétérodoxie. Les deux tendances sont des ouvriers de l'édifice que nous rêvons : aucune d'elles ne doit être laissée à l'écart. C'est une fausse orthodoxie de conserver, dans l'enseignement officiel, ce qui est vieilli et ne saurait plus exercer d'influence sur la pensée ; c'est une fausse hétérodoxie d'attaquer les formules de la tradition dont l'expression scientifique ne trouble, en aucune façon, le système. La Dogmatique évitera ces excès : elle sera orthodoxe dans ses grandes lignes et gardera, en de certains cas, la liberté de hasarder des points de vue hétérodoxes. Cela a eu lieu dans les âges précédents; selon les époques, on a penché tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Tout théologien qui innove d'une manière exclusive est l'esclave d'une fausse hétérodoxie; tout théologien qui conserve de même, ne l'est pas moins d'une fausse orthodoxie. Ces oscillations ont, jusqu'ici, empêché la Dogmatique protestante d'avancer dans la voie normale du progrès. Chaque dogme qu'on introduit dans le système, doit se justifier immédiatement ou médiatement, par le Canon du Nouveau Testament ou par l'accord avec les doctrines voisines. Est-il besoin d'écrire que ce n'est pas ce qu'on entendait par la distinction démodée entre les articles fondamentaux et les articles secondaires ? Si l'opinion que l'on a du Canon vient à changer, la garantie qu'il accordait à certains dogmes change aussi, quoique leur sens reste le même. Rien ne doit gêner la liberté de l'exégèse. Est-on contraint de renoncer à l'un des arguments qu'on appelle scripturaires, cela ne prouve rien contre une doctrine suffisamment établie; en revanche, si l'assertion du Canon subsiste, cela suffit pour écarter une assertion hétérodoxe. Pour les dogmes qui expriment l'état religieux du moment, le renvoi au symbole dispense de toute preuve, lorsque la conscience les accepte. Les idées de l'époque précédente qui ne sont que des répétitions, n'ont aucun droit à survivre. Revenons toujours à nos origines : l'Eglise évangélique, née de la Réformation, est en opposition permanente au catholicisme

romain ; d'où, l'appel aux symboles, pour conserver sa valeur, doit garder ce caractère. L'enchaînement didactique des formules, qui en fait la rigueur scientifique, dépend de la philosophie, des règles de la logique, d'une part, de la psychologie et de la morale, d'autre part. La philosophie dont il s'agit ne saurait être, — peu importe le nom — que celle qui n'exclut pas ou ne nie pas le christianisme. Les systèmes matérialistes ou sensualistes, dites même athéistes, systèmes qui méritent à peine le nom de philosophie, ne peuvent, — cela est évident — nous être d'aucun usage. Certaines doctrines seront appréciées autrement dans la même époque et encore plus à des époques différentes, quoique leur sens n'ait pas varié. Cela provient des luttes du jour et des écoles. En sens inverse, des doctrines peuvent être présentées comme identiques, tandis qu'elles ne sont pas identiques. Cela s'est vu, dans le sein du protestantisme, en jouant avec les termes, ou, entre le protestantisme et le catholicisme-romain, en évitant de rappeler les articles caractéristiques des symboles. La dogmatique protestante, par l'enchaînement de ses thèses, mettra, dès lors, en saillie, à l'heure où elle est rédigée, le point culminant des conflits. En le faisant, on sera utile à la direction de l'Eglise.

La Théologie dogmatique étant infinie, la division du travail est inévitable, sans que la sûreté et la fermeté des convictions en soient diminuées. Chaque théologien doit avoir une opinion arrêtée sur tous les *points* de la foi qu'il expose, en se rendant compte non seulement de la manière dont ils sont sortis des principes de la Réformation, en opposition au catholicisme romain, mais de la valeur nouvelle qu'ils peuvent avoir acquis. Notre expression les *points* désigne ce qui est nécessaire à l'intelligence de l'ensemble et ne saurait être omis sans laisser une certaine obscurité. Si nous ne souhaitons nullement que le théologien ait une disposition sceptique, nous voulons néanmoins que son esprit reste ouvert, en toute liberté, aux recherches nouvelles. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas de la foi qu'il possède en commun avec les chrétiens.

L'étude doit commencer par la lecture et l'examen d'un ou

de plusieurs sommaires des doctrines de l'Eglise qui sont, en quelque sorte, des fragments de symboles susceptibles d'être développés. Le sens de l'histoire des dogmes est indispensable. Quant aux sommaires, on distingue souvent ceux qui sont des commentaires des symboles et ceux qui, en prétendant rester fidèles à leur esprit, les soumettent à la critique. Rencontre-t-on des assertions qui surprennent par leur nouveauté, le mieux est de chercher si elles sortent d'une même source et tendent à une même fin.

Arriver à une connaissance exacte des systèmes dogmatiques, des controverses, des opinions en lutte, et se prononcer sûrement sur leur valeur, donne la mesure du génie d'un théologien. La tâche n'est point facile : elle réclame la solidité du jugement et la réceptivité de l'intelligence.

Jusqu'ici, nous ne nous sommes pas préoccupés de la division généralement admise : Théologie dogmatique, c'est-à-dire théorie ; Théologie morale, c'est-à-dire pratique, parce que cette division ne dépend d'aucun principe et qu'elle n'apparaît pas dans les documents de notre Eglise évangélique. Nous l'avons dit : théologie et pratique, foi et morale ne correspondent pas vraiment à l'esprit du christianisme, car les règles de la vie chrétienne découlent *théologiquement* de l'*idée du bien*, et ces règles elles-mêmes, ne sont-elles pas des dogmes ? La séparation des deux domaines n'est pas exigée par le christianisme et l'on conçoit fort bien qu'on puisse s'en passer, en travaillant au progrès de la science. Cependant, nous ne contestons pas que la séparation n'ait ses avantages : elle a permis de présenter chacune des disciplines d'une manière plus complète et de traiter la Morale avec plus de soin. Elle a ses inconvénients, car, en s'y tenant, il est facile de supposer que la Dogmatique et la Morale puissent être conçues séparément. Ce serait une grosse erreur. Un argument en faveur de la distinction est que, dans chacune des disciplines, on en appelait au Canon et aux Symboles avec une méthode différente et que la terminologie était empruntée, ici, à la métaphysique, là, à l'éthique. N'a-t-on pas imaginé de rattacher la Dogmatique à une école philosophique et la Morale, à une autre? La distinction sera préférable pour

les époques qui portent moins l'empreinte d'un principe supérieur, et l'inverse. On a soutenu à tort que l'opposition entre le protestantisme et le catholicisme était moins profonde dans la Morale que dans la Dogmatique. Il est vrai seulement qu'on a plus étudié le second domaine que le premier. Remarquons que beaucoup d'ouvrages qui portent le titre de Morale chrétienne ne se distinguent guère de la Morale philosophique. On conviendra que cette confusion est pleine de dangers. Si l'on vient à traiter séparément les sciences dont nous parlons, le moyen d'éviter les écueils est de conserver les rapports avec les autres branches de l'Encyclopédie. En définitive, il paraît désirable qu'on revienne, à certains intervalles, à l'usage de considérer comme un tout la Dogmatique et la Morale.

β) Statistique.

Dans une communauté chrétienne, on peut distinguer l'état intérieur et les relations avec l'extérieur. La limite n'est pas toujours précise : les faits se classent, quelquefois sans inconvénient, sous l'une ou sous l'autre rubrique. Quand l'Eglise a perdu l'unité et qu'elle est divisée, le travail exige qu'on tienne compte de toutes les communautés. Chacune doit être étudiée, d'abord, en elle-même ; puis, dans la place qu'elle tient et le rôle qu'elle joue, car elle n'est jamais complètement isolée. Plus les différences sont importantes entre des églises considérables, moins on est scientifique en ne les signalant pas comme elles le méritent.

Si l'on cherche ce qui constitue l'originalité de la constitution d'une église, on le trouvera dans la manière dont la direction y est organisée et dans les rapports établis entre la masse des fidèles et ce que appellerons, mais dans un sens qui n'implique aucun privilège, le clergé. Il faudrait ranger les constitutions autour de certains types, en se gardant de trop presser l'analogie avec le même sujet dans l'ordre politique. Le tableau de l'état intérieur d'une communauté est d'autant plus parfait qu'il permet mieux d'apprécier l'influence de la constitution. Sans cela, nous n'avons qu'une statistique de chiffres qui laisse échapper l'esprit et ne donne que des résultats pétrifiés.

Les rapports extérieurs peuvent s'établir et se continuer dans l'ordre des choses religieuses, des choses civiles ou même scientifiques. A ce dernier égard, il ne faut pas oublier que la langue exerce une influence incalculable sur les idées. Chaque église agit sur les autres, les autres agissent sur elle. Dans les deux cas, on précisera le maximum et le minimum. Le rapport d'une communauté à la science risque de se heurter à deux écueils: ou l'Eglise n'admet de science que celle qu'elle peut approprier à son but et, par conséquent, produire, ou la conscience objective prétend se substituer à la vérité affirmée par la conscience subjective. Entre ces extrêmes, on tracera une ligne mitoyenne qui permette le rapprochement. Nous en dirons autant du rapport de l'Eglise à l'Etat, seulement, les domaines étant mieux limités, on aperçoit plus vite qu'il est difficile de ne pas pencher trop tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Dans cette séparation des pouvoirs, l'Eglise protestante n'a que des prétentions modérées. Ce n'est pas ici le lieu d'esquisser une théorie du sujet: il appartient au droit ecclésiastique, qui se place — le nom l'indique — surtout au point de vue de la société civile.

La Statistique, dont nous nous occupons, est d'après ces quelques traits, susceptible d'un développement infini; elle devra même se renouveler continuellement en suivant les changements qui modifient l'état des choses. Dans le protestantisme, on s'est trop souvent préoccupé exclusivement de ce qui le concerne; ce particularisme n'a pas laissé d'avoir des inconvénients pour nos affaires ecclésiastiques. Rien n'est plus nuisible que d'ignorer les affaires d'étrangers qui sont, pourtant, nos voisins ; rien n'est plus désavantageux que de craindre de découvrir chez autrui le bien que nous ne possédons pas nous-même. Il faut une connaissance générale de la chrétienté et de la manière dont chacune de ses parties concourt à l'œuvre. Le théologien doit l'acquérir. Par là, il se rendra mieux compte de sa position dans un organisme déterminé et du travail qu'il doit y poursuivre. A cet égard, nous avons beaucoup à apprendre et quant aux questions et quant à la manière de les traiter. On a mis sans doute des matériaux en nos mains, mais ils sont

loin d'avoir été rassemblés au vrai point de vue historique. Il y a, du reste, si peu de travaux d'ensemble qu'il n'est pas possible de trouver encore la forme la meilleure. Une description purement extérieure est, à la Statistique, ce que la chronique est à l'histoire. Toutefois, au point où en est notre science, c'est déjà rendre service que de faire connaître ce qu'on ignorait. De simples notices topographiques, bibliographiques ou autres, ne sont point à dédaigner. Un ouvrage sur l'état actuel du christianisme, composé par un auteur qui ne se préoccupe, en aucune façon, de l'Eglise, ne sera, l'esprit scientifique manquant, qu'un recueil dépourvu de toute critique, et plus l'esprit scientifique s'y introduira, plus l'œuvre deviendra sceptique ou polémique. Quand l'intérêt pour les choses religieuses fait défaut, il n'y a que l'intérêt contre les choses religieuses. Nous en dirions autant de l'Histoire ecclésiastique. L'impartialité n'est pas l'indifférence (§ 247). Par contre, si l'intérêt religieux est dépourvu d'esprit scientifique, l'œuvre ne servira qu'à illustrer la personnalité de l'auteur ou le parti dont il est l'avocat. La foi à la vérité, née de la conscience, développée par la vie de l'intelligence, nous délivre seule de ces esclavages. La Symbolique ne se compose que de fragments de la Statistique et pourrait en faire partie. La Symbolique livre les doctrines auxquelles les communautés se sont arrêtées: c'est de la dogmatique et c'est de l'histoire. Le mot n'est, peut-être, pas très juste, puisque toutes les communautés n'ont pas un symbole, au sens rigoureux du terme; mais il ne faut point être aussi exigeant et se contenter de ce que l'on considère comme l'expression admise de l'opinion. La Statistique, pour marquer une différence, met les dogmes en rapport avec toutes les circonstances, tandis que la Symbolique s'occupe exclusivement du parallèle des doctrines. La Dogmatique biblique est de toute importance pour notre discipline, car elle est l'image de l'époque apostolique et, par conséquent, le premier anneau de la chaîne que la Statistique continue.

Conclusion.

Si l'action puissante de certaines personnalités sur la masse, est, dans l'Eglise, moindre qu'ailleurs, il est juste, pourtant,

dans la Théologie historique, de rassembler le mouvement d'une époque qui présente le spectacle de l'unité, autour d'un homme supérieur qui en résume la vie. Jamais l'action de la personnalité ne fut aussi profonde qu'à l'origine, en Jésus-Christ. Après lui, les Apôtres déjà sont inférieurs; quelques-uns même ont laissé peu de traces de leur influence. Il ne faut pas néanmoins méconnaître le fait et supposer qu'on ne le retrouve que chez les Pères de l'Eglise. Non, il se reproduit chaque fois qu'apparaît un *Prince de l'Eglise*, qu'on nous passe l'expression. L'étude de sa vie expliquera, mieux que d'autres renseignements, ses doctrines et les hérésies qu'il peut avoir émises. Nous avons remarqué précédemment que la connaissance de l'histoire est nécessaire pour en construire la philosophie; en sens inverse, la tractation de l'histoire suppose l'intelligence de la Théologie philosophique. La négligence de l'étude consacrée, jusqu'à ce jour, à cette branche explique, sinon les divergences des travaux historiques, du moins, l'ignorance des causes de ces divergences. Nous ne saurions assez le répéter: la Théologie philosophique et la Théologie historique doivent être traitées séparément; mais elles s'entraident, mais elles se complètent: l'une ne saurait avancer sans le secours de l'autre. Actuellement, le reproche de se laisser guider dans la Théologie historique par des hypothèses arbitraires, peut être aussi mérité qu'immérité: mérité, si l'on détermine le cours des événements par les lois de la raison; immérité, si le cours des événements n'arrive pas à concorder avec le développement de la pensée. De même on peut parler d'empirisme, à tort ou à raison: à tort, quand l'auteur proteste contre les *à priori* et s'en tient à la critique; à raison, quand il s'autorise des assertions de la Théologie philosophique pour régler la marche des événements.

Arrivons à la Théologie pratique.

(*La fin prochainement*).

VARIÉTÉ

Une édition française du catéchisme mural de Zurich de 1525.

A plus d'une reprise nous avons eu l'occasion de signaler la découverte, dans les archives de Berne, de documents propres à répandre plus de jour sur les origines de nos églises réformées de la Suisse romande. On y a trouvé naguère quelques fragments de cette traduction française du catéchisme de Berne, de 1551, qui, sous le titre de *Briefve et chrestienne declaration pour la jeunesse*, fut imposée aux Eglises du Pays de Vaud, en lieu et place du catéchisme de Calvin[1]. Plus récemment, on avait réussi à mettre la main sur la première partie d'un formulaire liturgique, le *Toufbüchli* (Taufbüchlein) de février 1528, qui devait régler l'ordre et la forme du culte dans les églises récemment réformées de la république de Berne, y compris celles du gouvernement d'Aigle[2]. Voici une nouvelle trouvaille qui, pour être moins importante que les deux précédentes, n'en offre pas moins un réel intérêt. Celle-là encore, on en est redevable à M. H. Türler, archiviste de l'Etat de Berne, et c'est de nouveau M. Ad. Fluri qui s'est chargé de la porter à la connaissance du public. Les renseignements qui suivent sont empruntés la plupart à la notice dont il a enrichi le second fascicule des *Zwingliana* de 1897[3].

[1] Voir notre article *A propos du catéchisme français de Berne de 1551*, dans cette Revue, vol. XXV (1892), p. 592 et suiv.

[2] Voir : *La plus ancienne liturgie en usage dans les bailliages bernois du Pays de Vaud*, vol. XXVIII (1895), p. 495 et suiv.

[3] *Die französische Ausgabe des Zürcher Wandkatechismus von 1525* (p. 21-28).

M. Türler est parvenu à décoller de la couverture d'un vieux livre, ayant passé par les mains d'un relieur bernois, les fragments exactement pareils de deux exemplaires de ce qu'on est convenu d'appeler assez improprement, un « catéchisme mural » (*Wandkatechismus*). Ce sont deux feuilles de papier dont le couteau du relieur a réduit les dimensions à 32 cm. de haut sur 21 cm. de large. Avant d'être rognées du côté droit et dans leur partie inférieure, elles ont dû mesurer environ 40 cm. sur 30. Ce qui a disparu ne formait donc à peu près que le quart dans l'un des sens, et le tiers dans l'autre, de la feuille entière. Fort heureusement, le haut de la page, qui en est la partie la plus intéressante, nous a été conservé. Une planche, qui est jointe à l'article de M. Fluri, en offre l'exacte reproduction.

On y voit, gravée sur bois, la tête expressive d'un vieillard à barbe pleine qui tient devant lui deux tables, l'une de sa main droite, l'autre de la gauche. Ces tables, ornées d'une bordure assez originale et reliées par des charnières, masquent tout le reste de son corps. Et sur ces tables en forme de diptyque sont imprimés *les dix commandements de la loi*. Ajoutons que la tête du vieillard est toute environnée de rayons qui émanent de son visage et particulièrement de ses yeux.

Cette figure représente-t-elle, comme le pense M. Fluri, Dieu le Père, lui « dont les yeux sont comme des flammes de feu »? Ou bien serait-ce une allusion à Exode XXXIV, 29 sq., où il est dit que lorsque Moïse descendit de la montagne de Sinaï, ayant les deux tables du témoignage dans sa main, « la peau de son visage rayonnait parce qu'il venait de parler avec l'Eternel? » On serait tenté, au premier abord, de donner la préférence à cette seconde interprétation. Il peut sembler, en effet, que de la part d'un graveur de confession réformée il y eût eu une certaine inconséquence à « se faire une image » du Dieu invisible. Néanmoins, c'est à M. Fluri qu'il faut donner raison. La tradition iconographique du XVe siècle l'a emporté chez l'artiste, — si tant est qu'on puisse employer ce terme, — sur la conséquence doctrinale du réformé. Le fait est que dans un « catéchisme mural » imprimé à Zurich en 1656, et qui est le descendant direct de l'original allemand de 1525, la figure du vieillard

se trouve remplacée par le nom de Dieu יְהוָה. C'est ce que nous apprend M. le professeur Egli dans une notice qui a paru depuis, dans le premier cahier des *Zwingliana* de 1898[1]. La figure en question était donc bien censée représenter « Dieu le Père » ; seulement, au XVIIe siècle, moins naïf qu'on ne l'était au XVIe ou plus émancipé de la tradition technique du moyen âge, on s'est fait scrupule de reproduire cette image anthropomorphique de la divinité. De là son remplacement par le tétragramme hébreu.

Au-dessus de la tête du vieillard, laquelle dépasse de toute sa hauteur les deux tables du décalogue, on lit sur trois lignes occupant toute la largeur de la feuille l'intitulé que voici :

CEVLX ICYZ SVNT LEX DIX C.....
MENTZ, AINSI QVE DIEV NOSTRE PÈRE, DE MOT A MOT, S.. .. ..
de synai, les donnit à Moyse : lesquievlx
avecqve son doy ilz az escript en ....[2].

A la gauche de la tête, et au-dessus de la première table, on lit ces mots : « *La première table contient trois com* | mandementz : lesquieulx touchent singuliere | ment l'honneur de dieu. » Le rognement qui a tronqué la feuille du côté droit n'a laissé subsister de ce côté-là que le début du sous-titre correspondant : *La secvn..*

Au-dessous des deux tables, sur quatre lignes occupant de nouveau toute la largeur de la feuille, on trouve, toujours mutilé à l'extrémité droite, le texte du *Sommaire de la Loi*. « Tv aymeras ton seignevr dieu de tout ton cueur, etc. », suivi des trois passages Rom. XIII, 10^b ; Gal. V, 14 ; 1 Tim. I, 5, qui déclarent que la charité est l'accomplissement ou la fin de la Loi.

Vient ensuite le titre du Notre Père en ces termes :

LORAISON FAICTE PAR NOSTRE SEIGNEVR JESU CHRIST

Tout le reste fait défaut.

[1] *Das Bild Gott-Vaters*, p. 56 sq.

[2] Les points remplacent les mots ou portions de mots qui sont tombés sous le couteau du relieur. Les deux premières lacunes sont aisées à combler ; d'après l'original allemand dont il sera parlé tout à l'heure, la fin de la phrase doit se compléter comme suit : *deux tables de pierre.*

D'où provient ce tableau biblique ? De quelle officine est-il sorti ? A qui et à quel usage était-il destiné ?

M. Fluri a constaté que, à la langue près, il est l'exacte reproduction d'un « catéchisme mural » imprimé à Zurich, en 1525, par Christophle Froschauer, dont un pasteur de Hambourg, J. Geffcken, a fait une description détaillée dans son livre sur *les catéchismes à images*, publié en 1855[1]. La gravure sur bois est la même. Les dimensions indiquées par Geffcken répondent à peu de chose près à celles que les feuilles retrouvées à Berne devaient avoir avant que le relieur les eût mises sur son lit de Procruste. Et qui plus est, le texte lui aussi paraît n'être que la traduction de l'imprimé allemand. Ce texte, en effet, ne s'accorde avec aucune des anciennes versions françaises connues, tandis qu'il reproduit presque servilement les tournures du texte allemand parallèle. Voici les trois (d'après notre manière de compter, les quatre) commandements de la première table, les seuls qui se soient conservés intacts.

Exod. 20. JE SVIS DIEV TON SEIGNEVR.
Deut. 5. qui tay tire hors de la terre de Egypte.

Tu ne auras point de estrangiers, ou aultres dieuz deuant moy. Tu ne toy feras point sculpir, ne tailler imageç : voire, ne quelcunque similitude, des choses que sunt au ciel en hault : ne dicelles que sunt en la terre, en bas, ne dicelles que sunt es eauues subç la terre : tu ne les adoreras, et ne les seruiras point : car ie suis ton seigneur, ton dieu, ung fort ialoups : qui uisite liniquite des peres, aux enfans, en la tierce et quarte generation, de tous ceulx qui me hayent. Et qui fais miséricorde, en milles, a ceulx qui me ayment, et gardent mes Commandementç.

LE SECVND COMMANDEMENT.

Tu ne prendras point le nom du seigneur ton dieu en uain : car le seigneur dieu, ne tiendra point sans culpe, celluy qui prendraz le nom du seigneur dieu frustrelement, ou sans cause.

[1] Il l'a décrit d'après un exemplaire unique, appartenant alors à un *Finanzrath* de Berlin, et qu'il a été impossible de retrouver.

LE TIER COMMANDEMENT.

Aye souuenance que tu sanctifie le iour du sabbath. Six iours tu laboureras, et feras tous tes ouuvrages, mais le septiesme iour : est le Sabbath du seigneur ton dieu. Tu ne feras aulcune euure en icelluy, uoire toy, et tes filç, et tes filles, ton seruiteur, et ta chamberiere, tes bestes, et lestrangier qui est de dans tes portes : car en six iours, le seigneur dieu feit le ciel et la terre, la mer, et tout ce qui est en iceulx, et au septiesme iour, ilç soy est respouseç. Pour ceste cause, az lele seigneur beneit, et sanctifie le iour du Sabbath.

Dans l'original allemand le Décalogue, le sommaire de la Loi et l'Oraison dominicale étaient suivis de l'*Ave Maria* (ou salutation angélique) et du *Credo*. Nul doute qu'il n'en fût de même dans l'édition française. En outre, au bas de la feuille, il y avait à droite et à gauche les petites figures d'un lion et d'un taureau selon le type du zodiaque, et entre deux ces mots : « Getruckt zu Zürich durch Christophorum Froschover jm MDXXV jar. »

C'est *de cette même officine* que doit être sortie aussi l'édition française qui nous occupe, bien qu'on ne connaisse de Froschauer aucune autre impression en français. M. Fluri constate que les caractères employés se retrouvent tous dans des ouvrages imprimés chez Froschauer pendant les années 1528 et 1529. Le papier également porte la marque de celui des livres sortis de ses presses. Ajoutez à cela l'exacte concordance des deux textes, et les incorrections typographiques qui semblent trahir une officine peu accoutumée à composer en français.

Si maintenant nous tenons compte du fait que les deux feuilles remises au jour par M. Türler proviennent d'une vieille reliure *bernoise*, il est permis d'en inférer ce qui suit : C'est de Berne que sera venue à l'imprimeur zuricois la commande de cette *édition française* de son « Wandkatechismus, » et cela peu de temps après l'introduction officielle de la Réforme dans les terres de cette république (1528). Force était bien de re-

courir aux services du typographe de Zurich, puisque Berne n'avait pas encore d'imprimerie et que, au moment où a dû se faire cette publication, Genève n'était pas encore acquise à la Réforme.

Cette édition française du « catéchisme mural » était *destinée à être répandue dans le pays romand*, soit dans les bailliages sur lesquels s'étendait déjà alors l'autorité des seigneurs de Berne, soit dans les autres régions où s'exerçait leur influence et où ils favorisaient selon leur pouvoir la diffusion de la foi nouvelle. Ces tableaux bibliques, appendus aux parois des appartements, et peut-être des écoles, devaient y remplacer les images des saints et autres emblêmes de l'« idolâtrie » catholique. Ils servaient pour ainsi dire de précurseurs aux catéchismes proprement dits, lesquels ne faisaient en définitive que commenter les textes qui s'y trouvent juxtaposés.

Combien il était nécessaire de répandre dans nos contrées ces rudiments d'instruction religieuse, c'est ce qui ressort avec une triste évidence du fait attesté peu d'années après, lors de la dispute de Lausanne, par celui qui fut le pionnier de la Réforme dans le Pays de Vaud. « J'ai été en plusieurs lieux de vos terres, disait Farel en pleine cathédrale, en s'adressant aux délégués du gouvernement bernois, pour enseigner au peuple comment il doit croire en Dieu, lui expliquant la confession de foi, l'oraison, les dix commandements; eh bien, de tant de prêtres que j'ai rencontrés, jamais je n'en ai pu trouver un seul qui m'ait su dire les commandements de Dieu; en quoi pouvez connaître, messieurs, comment ils enseignent le peuple [1]. »

Le fait que l'*Ave Maria* figurait encore parmi les textes réunis sur ce placard n'est pas pour nous étonner. Il est demeuré en usage un certain temps après la Réformation, non seulement à Berne (voir le *Taufbüchlein* de 1528), mais même à Genève, où l'on était en général moins conservateur. Preuve en soit l'*Instruction des enfans* publiée par Olivetan chez J. Gerard en 1537, où « la salutation angelique, autrement dicte l'Aue maria, » fait suite à « l'oraison de Jésus-Christ, » aux

[1] Voir le *Chroniqueur* de L. Vulliemin, p. 332.

« articles de la Foy » et aux « dix commandements de la Loy[1].» Inutile de dire qu'elle a disparu du *Wandkatechismus* de 1656.

Un certain nombre des placards imprimés chez Froschauer vers 1530, et destinés aux sujets welches de Messieurs de Berne, seront restés en magasin à tel ou tel relieur bernois qui était sans doute en même temps marchand libraire. Ne trouvant plus à écouler ces feuilles, il aura fini par s'en servir pour confectionner ou pour doubler le carton dont il avait besoin pour la couverture de ses livres. Ainsi s'explique la trouvaille de M. Türler. N'est-ce pas, une fois de plus, le cas de dire : *Habent sua fata libelli ?*

H. VUILLEUMIER.

[1] *Notice bibliographique* sur le Catéchisme et la Confession de foi de Calvin (1537) et sur les autres livres imprimés à Genève et à Neuchâtel dans les premiers temps de la réforme (1533-1540) par Théophile Dufour, Genève 1878, p. CCXL.

REVUES

NEUE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Novembre 1897.

Wilh. Schmidt : Problèmes de morale. (L'origine de la morale et l'histoire.) — *Zehnpfund :* La plus récente offensive contre la critique moderne du Pentateuque (l'ouvrage de Hommel sur l'ancienne tradition israélite). — *O. Schwarz :* Pélagianisme, augustinisme et semipélagianisme. — *Frz. Schnedermann :* La renaissance jugée du point de vue ecclésiastique.

Décembre.

Th. Zahn : Les « Actes de Paul » retrouvés (en Egypte, par C. Schmidt). — *W. Schmidt :* Problèmes de morale. (Fin.) — *Keerl:* Adam et Eve revêtus de robes de peau, c'est-à-dire d'un corps charnel. — *Haccius :* La mission parmi les païens, preuve nécessaire de la vie de l'Eglise.

QUEL EST, POUR NOTRE GÉNÉRATION,

LE CHEMIN QUI MÈNE A DIEU?

PAR

PH. BRIDEL [1]

Der Weg zu Gott für unser Geschlecht, c'est-à-dire : « Quel est, pour notre génération, le chemin qui mène à Dieu? » Ces mots paraissent impliquer une préoccupation essentiellement apologétique; ils semblent nous appeler à examiner surtout ce que nous avons à faire pour conduire au Père céleste ceux de nos contemporains qui lui sont étrangers. Mais il ne faut pas négliger l'explication complémentaire que le Comité nous donne en ces termes : « Wie wir inmitten der Geistesströmungen dieses Zeitalters zur Gewissheit, dass Gott ist und dass wir uns seiner getrösten können, selber gelangen und andere zur nämlichen Erkenntniss zu führen vermögen; » ce que je rendrai approximativement ainsi : « Comment, en l'état actuel des esprits, acquérir nous-mêmes et communiquer à d'autres la certitude que Dieu existe et que nous pouvons mettre en Lui notre attente?... »

Cette question peut étonner, au premier abord. Les membres de la Société pastorale suisse invités à chercher les moyens de s'assurer que Dieu existe! Est-ce à dire qu'ils en soient, à cette heure, réduits au doute sur ce point capital? est-ce qu'ils ne peuvent sans réserves mentales répéter le premier article du credo chrétien et de tout credo? Nous serions alors plus misé-

[1] Rapport présenté à la section vaudoise de la Société pastorale, dans sa séance du 30 mai 1898, sur un sujet proposé par le Comité central.

rables que ces augures du temps de Cicéron, qui ne pouvaient se rencontrer sans sourire; nous ne pourrions nous voir mutuellement sans rougir et sans pleurer! A coup sûr, ce n'est point ainsi qu'il faut l'entendre. On n'a voulu nous traiter ni d'athées, ni de sceptiques; on nous tient pour croyants, pour convaincus, et l'on a parfaitement raison néanmoins de nous exhorter à rechercher ce qui doit affermir notre certitude chrétienne au milieu de tout ce que les circonstances actuelles peuvent avoir de dangereux pour elle.

Ceci part, je le pense, d'une vue exacte en ce qui concerne l'essence de la foi religieuse. Tant que nous sommes ici-bas, la foi demeure « la foi », c'est-à-dire tout autre chose que la vue. On la compare souvent à cette dernière, et la comparaison est juste sur un point: savoir le caractère intuitif qui est inhérent à ces deux fonctions psychologiques et qui les oppose, l'une aussi bien que l'autre, aux procédés de la connaissance discursive ou dialectique. Mais cette similitude est loin d'aller jusqu'à l'identité; à d'autres égards, l'opposition est très grande entre ces deux sortes d'intuitions, et l'apôtre le marque bien quand il dit, avec un soupir d'attente dirigé vers le ciel : « nous marchons par la foi, non par la vue[1]. » Précisément à cause de la grandeur de son objet, précisément parce qu'elle porte non point sur quelque être fini, appartenant au domaine sensible, mais sur l'Etre des êtres, sur le Dieu-Esprit; précisément aussi parce qu'elle est la fonction, — non pas d'un organe spécial et périphérique, tel que l'œil, qui peut continuer d'être assez sain pour voir, quand même d'autres parties du corps sont malades, — mais une fonction radicale, si l'on peut ainsi dire, où entre en jeu le ressort central de notre être; précisément pour toutes ces raisons, qui en font la souveraine valeur, la foi religieuse ne saurait se confondre avec les connaissances basées sur des constatations d'ordre matériel, où l'évidence, une fois obtenue, ne court guère le risque de se voir ébranlée. La certitude religieuse n'est point une quantité fixe, un état immuable; elle est apte au développement, — et l'on peut dire que, quand

[1] 2 Cor. V, 7. Cf. I Cor. XIII, 9 sq.

tout est normal, elle se développe en effet au cours de la vie chrétienne, à mesure que, s'appuyant sur une plus longue expérience des réalités spirituelles, le croyant peut répéter avec plus d'assurance la parole du vieux saint Paul: « Je *sais* en qui j'ai cru[1]. » Mais la foi est exposée d'autre part à subir des éclipses momentanées, ou, pour le moins, des ébranlements; elle est accessible aux tentations; elle peut être troublée, scandalisée; et, chez ceux-là mêmes qui ne la laissent jamais défaillir après l'avoir conquise, une telle persistance n'est autre chose qu'une victoire maintenue au prix de vaillants combats : « J'ai combattu le bon combat, j'ai gardé la foi[2], » écrit la même plume dont je citais tout à l'heure une autre parole.

Voilà de quoi justifier, me semble-t-il, la première partie de l'énoncé qui nous est donné pour programme. Reste la seconde partie, ou plutôt la relation étroite établie entre la première et la seconde. On nous fait entendre qu'en nous appliquant à rechercher ce qui peut soutenir nos propres convictions chrétiennes au milieu des batailles de l'heure présente, nous trouverons du même coup les meilleurs moyens de convaincre nos contemporains. Est-ce vrai? Je le pense; et il me paraît que c'est bien là le point de vue auquel nous conduit une saine notion de ce qu'est l'apologétique. On tombe dans l'illusion quand on se représente celle-ci comme ayant pour tâche de démontrer la vérité de l'Evangile, ou (pour nous en tenir au sujet qui nous occupe particulièrement ici) de démontrer l'existence de Dieu. L'œuvre est inexécutable, et j'ajoute qu'elle est contradictoire en elle-même. Elle supposerait en effet, que l'Evangile appartient à l'ordre des vérités rationnelles, qui se prouvent par des raisonnements, ou à celle des faits contingents, qui s'établissent par des preuves historiques. Or, s'il est incontestable, à mon sens, que le christianisme est souverainement rationnel, et s'il est vrai aussi qu'il implique la réalité de certains faits historiques, il ne s'absorbe cependant ni dans ces faits contingents, ni dans des principes rationnels; et il se présente lui-même au monde comme objet de foi, non de science démonstrative.

[1] 2 Tim, I, 12.

[2] 2 Tim. IV, 7, (Cf. pour Jésus lui-même, Heb. XII, 2.)

Qu'est-ce à dire? sinon que notre apologétique doit, elle aussi, compter sur la foi. — Sur la foi de l'incrédule à qui nous nous adressons? — Oui, Messieurs; et pourquoi pas? C'est ma conviction, et je vais la développer tout à l'heure, que la foi en Dieu existe naturellement en germe chez tout homme. Elle y est refoulée, combattue, habituellement déformée, souvent paralysée ou anéantie en apparence, par tout un ensemble de forces adverses, au nombre desquelles peuvent se trouver des préjugés, des théories fausses, des ignorances de fait, des malentendus, que l'apologétique a pour mission de dissiper, puis aussi des perversions morales, des influences funestes, des circonstances déprimantes, que nous pouvons viser à faire disparaître. En tout cela notre rôle demeure défensif, et il n'a point à être autre chose. Nous n'avons rien à créer, — nous ne le pourrions pas d'ailleurs; — nous n'avons qu'à écarter des obstacles, pour que le ressort se détende, pour que la pierre se précipite vers le centre qui l'attire, pour que la plante se tourne vers le soleil, pour que l'homme aille à son Père[1].

Pour nous-mêmes, croyants, qui avons pris conscience de notre foi et qui l'avons déjà victorieusement affirmée, il s'agit de nous défendre contre les retours offensifs de l'ennemi, il s'agit de forger sans cesse de nouveaux boucliers contre les traits nouveaux qu'il aiguise; il s'agit d'avancer aussi et d'étendre notre conquête, seule façon de la conserver et de l'affermir. Pour les autres, encore incrédules ou indécis, il s'agit que nous leur venions en aide, en réveillant leur courage, en déblayant la route devant eux, en combattant à leurs côtés. La lutte peut être en ce dernier cas plus rude et plus chanceuse, mais elle demande les mêmes armes et la même tactique; et j'ajoute qu'il faut la poursuivre avec la joyeuse certitude d'avoir des alliés au cœur même de la place; en sorte que, si redoutable que paraissent nos adversaires, nous pouvons dire avec Elisée cerné par les soldats syriens: « Pas de crainte! car ceux qui sont avec nous sont en plus grand nombre que ceux qui sont avec eux! »

[1] Voir A. Matter, *Trois essais de théologie: La religion naturelle et le christianisme;* notamment page 9.

CHAPITRE PREMIER

Que la nature humaine tend spontanément à la confiance en Dieu.

Dire avec un Père de l'Eglise que l'âme humaine est « naturellement chrétienne, » ne nous paraît pas tout à fait exact, et cela parce qu'à notre sens le christianisme lui-même n'est pas « naturel. »

Mais ce qui est parfaitement vrai, c'est ce mot non moins célèbre par lequel saint Augustin ouvre ses *Confessions* : « Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec resquiescat in te. »

L'athéisme, antique ou moderne, s'est vainement ingénié à expliquer l'existence du sentiment religieux comme un phénomène plus ou moins accidentel et transitoire. Les diverses causes invoquées dans ce but se sont toujours trouvées insuffisantes. De semblables tentatives viennent d'ailleurs se briser contre ce fait avéré que, partout où il y a eu des hommes, il y a eu des religions, et que, maintenant encore, dans cette humanité qui a traversé depuis ses origines tant de phases diverses de développement, la religion ne cesse pas de préoccuper les esprits. Tel moment historique, tel groupe plus ou moins compact d'individus peut sembler rompre avec elle, mais toujours elle se réveille, et parfois à l'heure où l'on s'y attend le moins. Faut-il rappeler l'état de l'Angleterre à l'époque où Montesquieu la voyait presque tout entière gagnée à l'incrédulité la plus décidée, et dire comment les choses ont changé depuis lors? Faut-il, remontant plus haut, vous peindre la triste situation de l'Europe à l'heure où, non seulement le christianisme authentique, mais le respect le plus élémentaire pour les choses divines semblait définitivement compromis par la corruption de l'Eglise, et où tout d'un coup le vent de l'esprit se mit à souffler, en France comme en Thuringe, produisant ce merveilleux réveil réformateur dont nous vivons encore? La religion est donc une fonction essentielle de l'être humain, un instinct impérissable, qui peut se trouver plus ou moins vio-

lemment comprimé, mais qui finit toujours par réclamer ses droits.

Et en quoi consiste cet instinct religieux ? On y a souvent relevé l'élément de la peur, particulièrement saillant chez le sauvage, et très souvent reconnaissable encore chez l'homme civilisé. Je crois pour ma part que, loin de constituer la racine primordiale du sentiment religieux, la peur est bien plutôt un principe morbide, venu du dehors pour troubler et menacer l'instinct religieux. Celui-ci me paraît être dans son essence une foi, c'est-à-dire une confiance. Arrivé à son point culminant, il n'est autre chose, en effet, que la certitude de la communion avec l'Eternel; il trouve son expression doctrinale dans la notion de l'homme-Dieu, c'est-à-dire dans l'affirmation de la communauté d'essence entre nous et le créateur; il s'affirme enfin pratiquement dans ce cri d'adoration : « Notre Père! » « Il n'y a point de peur dans l'amour, dit saint Jean; l'amour parfait bannit la peur. » (I Jean IV. 18.) C'est là, sans doute, l'idéal de la religion, idéal qui ne se réalise peut-être jamais entièrement pour nous. Mais c'est dans l'idéal qu'il faut contempler le principe pour en reconnaître l'essence, au lieu d'aller chercher celle-ci dans ce qui n'est que négation partielle et limitation du principe par une force hétérogène.

Examinées à ce point de vue, voici comment se présenteraient à nous les religions païennes. Jusque dans les plus effroyables et les plus dégradées, nous retrouverions et nous relèverions ce fait: que l'adorateur croit pouvoir attirer l'attention de ses dieux, se berce de l'espoir d'en être entendu, de gagner leur bienveillance par ses sacrifices. Sans doute, effrayé par des forces naturelles qui le menacent trop souvent et que son ignorance lui peint plus mystérieuses encore qu'elles ne le sont, troublé dans son vague sentiment moral par la conviction d'avoir souvent mal agi, cruel et grossier lui-même, comme le sont ceux qui l'entourent et en particulier les chefs qui le commandent, il ne vient à ses dieux qu'en tremblant de les voir se tourner contre lui dans un accès de colère. Mais c'est pourtant bien une confiance qui l'amène à leurs autels : la croyance qu'il y a, au fond de tout et à la tête de tout, des maîtres qui ne sont

pas sans analogie avec l'humanité, des maîtres qui peuvent comprendre notre langage et nos sentiments, des maîtres qui tiennent compte de nous. On parle parfois de l'anthropomorphisme comme d'une forme accessoire du sentiment religieux; il en est, selon moi, l'expression nécessaire; j'entends dire par là que nier la personnalité de Dieu c'est supprimer l'objet même de la religion. On sait les efforts qu'a faits certaine école théologique pour associer la piété chrétienne avec la négation du Dieu personnel. Il ne serait pas difficile de montrer que tous ceux qui se sont attachés avec conséquence à cette thèse philosophique ont fini par avouer que la religion n'est qu'un stage inférieur du développement de l'esprit, une forme imparfaite d'idéalité, à l'usage du peuple, incapable de science. Et quant à ceux qui ont voulu échapper à cette désastreuse conséquence, ils ne s'en sont tirés qu'en faisant rentrer par la fenêtre ce qu'ils avaient prétendu chasser par la porte. On pourrait citer à cet égard telle déclaration caractéristique de Biedermann[1].

Par la religion, l'homme affirme sa conviction qu'une similitude essentielle, qu'une conformité de nature existe entre lui-même et le principe de toutes choses. Cette conviction est spontanée, instinctive; on n'en saurait jamais détruire les dernières racines, car elles plongent au plus profond de l'être humain. Sans cette conviction, en effet, tout ce qui caractérise l'homme passerait à l'état de chimères, de fonctions sans objet, d'activités contradictoires en elles-mêmes, de facultés morbides et monstrueuses, qui auraient surgi, — on ne sait par quelle étrange et funeste rencontre, — dans un monde où elles n'ont aucune place normale. L'humanité ne saurait se déprendre définitivement de toute foi religieuse sans cesser d'être humaine[2].

Essayons d'en fournir la preuve, en examinant ce qu'une psychologie, un peu sommaire, sans doute, mais approximativement suffisante, nous présente comme les trois principaux facteurs de notre vie spirituelle.

[1] *Christliche Dogmatik*, 2e édit., I, p. 299; §§ 716, 717.

[2] « L'humanité sans Dieu ne serait plus l'humanité. » C'est par ces mots que se termine : *Civilisation et croyance* de Ch. Secrétan.

a) La *connaissance*, d'abord, que deviendrait-elle dans la supposition d'un athéisme radical? Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet : bornons-nous au strict nécessaire. Vous vous rappelez de quelle manière Descartes, au seuil de son système, cherche à fonder la certitude en matière de science. Avant tout, il s'efforce d'établir l'existence de Dieu, de l'être parfait, cette existence pouvant seule nous garantir qu'il existe une vérité, qu'il y a une harmonie foncière entre notre intelligence et les choses que cette intelligence essaie de saisir. On peut, je le reconnais, critiquer la forme de l'argumentation cartésienne, on peut en contester la rigueur probante. Elle n'en est pas moins l'expression d'un instinct profondément juste; si juste, qu'il s'est affirmé avec une nouvelle énergie au lendemain même de la critique de Kant. Ce qui a fait la puissance du système de Hegel n'est-ce pas d'avoir proclamé ce grand principe, que, à moins d'avouer la science impossible et tout notre travail intellectuel chimérique, il faut croire que l'objet de notre savoir est par nature en harmonie avec notre intelligence, qu'il lui est pour ainsi dire consubstantiel? Je connais bien les dangers de cette philosophie. Sa faute a été d'affirmer la possibilité du savoir « absolu, » et, notez-le bien, du savoir absolu par voie dialectique, ce qui l'a entraînée à proclamer que l'objet doit être à tous égards logique, qu'il doit être idée pure : de là le panthéisme avec sa négation de la personnalité divine, son dangereux déterminisme, son anéantissement de l'individualité morale. Mais, qu'avons-nous à faire du savoir « absolu »? et pourquoi sacrifier à ce Moloch les autres besoins de notre être, au moins aussi dignes de considération que peut l'être la soif de philosophie[1]? Ce que notre vraie nature réclame, c'est la possibilité d'un savoir, limité s'il le faut, mais qui soit réel et solide. Or, encore une fois, la garantie de cette possibilité fait défaut dans l'athéisme. Notre raison ne saurait au fond croire en elle-même sans croire en Dieu; c'est, sans doute, dans un sentiment obscur de cette vérité qu'ont toujours trouvé leur appui ces divers arguments

[1] On sait avec quelle force Ch. Secrétan, d'une part, M. Renouvier de l'autre, ont combattu cette dangereuse chimère de « la Science, » ou savoir absolu, mère de tous les systèmes déterministes.

théoriques en faveur de l'existence de Dieu, qui, sous leur forme syllogistique, sont loin d'être péremptoires.

Au reste, le sujet est trop technique pour que je veuille insister. J'attirerai seulement votre attention sur un point encore, relatif, non plus à la possibilité abstraite du savoir en général, mais à l'existence réelle de toute science en particulier. Toute science suppose la persistance de lois naturelles, l'existence d'un ordre fixe réglant la suite des phénomènes. Or on essaierait vainement de fonder cette thèse sur l'expérience et de l'en tirer par voie d'induction : elle est nécessaire à l'expérience même; elle est le postulat primitif de toute science; et ce postulat n'est, à le bien prendre, qu'une des manifestations de la confiance en Dieu.

b) Si l'homme ne peut être homme sans croire à la possibilité du savoir, il ne peut vivre sans aspirer au *bonheur*. Or il est certain que le vrai bonheur, la paix, comme on dit si bien en langage mystique, n'existe pas pour l'âme humaine en dehors de la foi religieuse. On peut, sans doute, la distraire de son inquiétude par ces mille moyens qu'a si rudement démasqués Pascal. Mais il n'est pas possible à l'homme qui réfléchit de se sentir heureux dans un monde où ses meilleurs élans ne rencontrent pas d'écho, où ses cris de détresse vont se perdre dans le vide, où nul cœur ne répond aux battements du sien. « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie, » disait le grand penseur janséniste, se mettant un moment, par hypothèse, dans la situation d'un athée.

Tout cela est trop rebattu pour que j'y insiste. Une remarque toutefois : ce besoin de bonheur, cette recherche d'une divine sympathie est, sans aucun doute, une des sources où le sentiment religieux puise le plus fréquemment et le plus abondamment sa sève. Que de réveils religieux, individuels et nationaux, sont le fruit de l'épreuve? Combien d'âmes que Jésus-Christ a conquises surtout par le spectacle de son infinie tendresse pour les malheureux, par cet appel qui est comme un baume pour les cœurs brisés : « Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et chargés; je vous soulagerai. » Et cependant il semble qu'on ait quelque honte à confesser ce mobile, qu'on redoute sur ce

point je ne sais qu'elle raillerie pareille à celle de Büchner (si j'ai bonne mémoire) disant à ceux qui veulent garder la foi : « Vous n'êtes que des enfants, qui n'avez pas le courage de voir les choses telles qu'elles sont, des enfants qui trouvent leur pain trop sec et réclament des confitures. » Il faut avouer que nous avons souvent à rougir des souhaits que forment nos cœurs. Pervertis par l'égoïsme et par la sensualité (je prends ce terme en son sens le plus général), nous ne savons pas désirer cela seul qui le mérite, nous ne savons pas rechercher exclusivement et dans toute sa pureté un bonheur digne que Dieu, s'il existe, s'applique à nous l'assurer. Mais, cet aveu fait, gardons-nous de renier ce qu'a de normal notre aspiration au bonheur ; elle constitue l'instinct fondamental de la vie ; elle se confond avec la volonté d'être. Le bonheur, une part de bonheur, l'espoir du bonheur futur sont absolument nécessaires à l'existence. Le désespoir absolu c'est le suicide, ou, à défaut du suicide matériellement consommé, c'est l'anéantissement de toute énergie, de toute vitalité, et, du coup, la ruine de toute science et de toute action. Si donc le savoir, dont nous parlions tout à l'heure, si l'action, dont nous allons parler, sont des fonctions essentielles à l'homme et qui portent en elles-mêmes, avec leurs titres de noblesse, la justification de leurs postulats, il ne faut pas parler à la légère de ce besoin du bonheur, sans lequel ni l'une ni l'autre de ces deux fonctions ne saurait subsister. Or, encore une fois, croire au bonheur, croire qu'il vaut la peine d'exister, vouloir vivre, c'est au fond croire en Dieu. « Toute vie sans Dieu, a dit Vinet, est grosse d'un suicide. »

c) Mais il me tarde d'en venir à ce qui concerne notre faculté d'*action*. A l'exception des mouvements irréfléchis, instinctifs ou passionnés, — qui ne constituent qu'une part de nos actes, et qui n'en pourraient devenir la totalité sans que nous cessions d'être hommes, — nous agissons en vue de buts. Parmi ces buts, les uns peuvent nous être imposés par une volonté étrangère ou proposés par les besoins inhérents à notre nature. Mais il en est qui se présentent avec un caractère différent tout à la fois de la nécessité et du désir, avec un caractère d'obligation morale. On peut disserter longuement sur l'origine de ce sentiment

du devoir, comme aussi sur les raisons pour lesquelles il ne s'applique pas toujours et partout aux mêmes objets. Quoi qu'il en soit, deux choses me semblent certaines :

1° Que, si la conviction de l'obligation morale venait à être supprimée, l'homme, cessant d'être homme, se trouverait devenu le plus redoutable et le plus ignoble des animaux, les autres ayant, du moins, le frein de l'instinct.

2° Que toute philosophie athée tend plus ou moins directement à supprimer la réalité de l'obligation, par les explications même qu'elle donne de ce sentiment. En sorte qu'il faut reconnaître que toute morale suppose en réalité pour postulat l'existence de Dieu, et cela de deux manières. D'abord, — n'en déplaise à Kant, — parce que la conviction de l'absoluité du devoir, la certitude de son caractère sacré, et les réactions spéciales qui se produisent en nous quand nous l'avons violé, impliquent qu'il est l'expression d'une volonté consciente, de la volonté du souverain auteur de notre être; et, secondement, parce que l'acte moral perdrait tout sens, parce qu'il apparaîtrait comme un effort condamné à demeurer sans résultat, comme une pure insanité, si ce monde, au sein duquel nous poursuivons un but, n'en avait aucun en réalité [1].

C'est Schopenhauer qui disait: « Toute morale suppose qu'il existe une réalité suprasensible ; le credo nécessaire de tous les justes et des bons est: je crois en une métaphysique. » On peut et doit aller plus loin, pensons-nous : toute morale implique l'existence de Dieu, d'un Dieu personnel, conscient, saint, et avec lequel nous sommes en relation d'essence.

Ce postulat est, à coup sûr, le plus respectable de tous; car la moralité est, de toutes les fonctions de son être, celle à laquelle l'homme se sent le plus fortement tenu de ne jamais renoncer. Et voilà pourquoi il n'y a pas de plus inébranlables convictions religieuses que celles qui ont germé sur le terrain de la lutte morale ; voilà pourquoi aussi, — sans mépriser aucun des autres liens naturels qui rattachent notre âme à Dieu, —

[1] J'ai cherché à développer cette thèse dans la première partie d'un article de la *Revue chrétienne* (1er septembre 1892) intitulé : *La foi en Jésus de Nazareth peut-elle constituer la religion définitive?*

aux heures de trouble, quand le doute frappe à la porte, c'est au postulat moral que nous revenons, certains de poser ici le pied sur un roc inébranlable. N'y eût-il que l'harmonie des besoins de notre cœur avec l'affirmation de l'existence de Dieu, nous craindrions peut-être d'entendre Feuerbach nous dire : « Vous prenez vos désirs pour des réalités ; vous vous enchantez d'un beau rêve. » Mais non ! C'est un langage austère, effrayant à bien des égards, que parle notre conscience. Il y a des moments où, l'entendant rugir, nous aimerions à lui dire : « Tais-toi, tu n'es pas la voix de Dieu ; car il n'y a pas de Dieu. » Mais elle s'impose, sans égard pour nos lâchetés morales,... et, bientôt, nous la bénissons de sa sévérité même ; car, en nous imposant ainsi l'imprescriptible loi du devoir, elle nous a, de sa sainte autorité, garanti l'existence de notre Dieu.

A coup sûr, ce que je viens de développer jusqu'ici n'a rien de particulièrement actuel : et il n'en pouvait être autrement. Convaincu que la foi en Dieu est, en principe, contenue dans la conscience que tout homme est appelé à prendre de lui-même et de ses facultés spirituelles, nous ne saurions indiquer des raisons de croire en Dieu qui soient spéciales à notre époque. Mais, si les sources de la foi demeurent à jamais les mêmes, parce qu'elles jaillissent du plus profond de la nature humaine, les obstacles que la foi rencontre, les forces hostiles qui menacent son éclosion, les ennemis contre lesquels il la faut protéger, peuvent varier suivant les temps et les conjonctures. Ce n'est pas que, là même, nous n'eussions à signaler certains obstacles persistants et qui, pour le fond, demeurent identiques : ainsi, d'un seul mot, le péché, le désordre intérieur de notre être, racine primordiale de nos incertitudes spirituelles, de nos incrédulités. Mais encore est-il que ces forces hostiles, plus ou moins permanentes, et le péché lui-même, revêtent successivement des formes diverses. Sans faire abstraction de ce qui est présentement comme hier et comme toujours, nous nous attacherons surtout à considérer les ennemis actuels de la foi, nous demandant ce que nous avons à faire aujourd'hui pour affermir cette dernière en nous-mêmes, et pour lui per-

mettre de naître chez ceux de nos contemporains qui ne la possèdent pas encore. Nous parlerons d'abord de quelques-unes des circonstances par lesquelles la vie moderne est défavorable à l'éclosion de la foi religieuse.

CHAPITRE II

De quelques-unes des circonstances qui rendent la vie moderne défavorable à l'éclosion de la foi religieuse.

Ce sujet ne se prêtant par sa nature ni à une énumération complète ni à une tractation bien systématique, je me bornerai à indiquer quelques points à titre d'exemples. Encore dois-je dire que je ne m'avance ici qu'avec réserve, sachant combien sont sujettes à controverses les appréciations que l'on porte sur les avantages ou les inconvénients d'un siècle comparé à ceux qui l'ont précédé.

Voici pourtant qui me paraît à peu près hors de doute:

1° La vie est actuellement beaucoup plus affairée qu'elle ne l'a jamais été. De l'heure où ils se lèvent à celle où ils se couchent harassés, une foule d'humains n'ont pas une heure de calme, pas un quart d'heure de recueillement. Dans de telles conditions, comment la foi pourrait-elle éclore? Autant demander que les graines, qui tombent pourtant en abondance entre les pavés de nos villes, parviennent à y prendre pied et à y pousser leur germe.

Pouvons-nous quelque chose pour remédier à ce mal? Il ne peut être question, bien entendu, d'enrayer cet invincible mouvement qu'on est convenu d'appeler le progrès. Nous devons nous borner à des palliatifs; au moins faut-il les appliquer avec énergie et sans retard. Il faut conjurer nos semblables, sous peine de perdre leurs âmes, — et j'entends cela de la façon la plus concrète du monde: sous peine de s'abrutir définitivement dans une vie qui n'ait plus rien d'humain, — il faut les conjurer, dis-je, d'arracher résolument, systématiquement, quelques moments au moins au monstre qui dévore leur vie. Il faut travailler à la libération du dimanche; et puis, cette

prière du matin, cette prière du soir, qu'on recommande, sans doute, aux enfants, mais que, je le crains fort, si peu de jeunes gens, si peu d'hommes faits, s'astreignent à pratiquer, il faut tout faire pour l'introniser dans les mœurs. Il faut tâcher de faire comprendre à nos semblables que ce n'est point là une sorte de luxe piétiste, mais, aujourd'hui plus que jamais, la condition sine qua non d'une vie qui ne veut pas s'abandonner définitivement au bas esclavage des affaires.

2° C'est un objet de remarque banale que le caractère de spécialisation à outrance qu'a pris de nos jours le labeur industriel. Et l'observation s'étend à d'autres domaines encore. Les nécessités de la concurrence poussent à l'extrême division du travail, non seulement dans les ateliers, mais jusque dans le monde scientifique. Vous avez lu les pages que M. Brunetière a récemment consacrées à ce qu'il nomme les « intellectuels; » il s'agit en réalité des « spécialistes, » comme le marquent tous ses exemples : un professeur de thibétain, un paléographe, un métricien habile à scander les vers de Plaute. Rien de plus injuste que la façon dont il raille ces hommes, pour exalter à leurs dépens l'infaillibilité et la toute science de Messieurs de l'Etat major, — qui sont pourtant bien aussi, je pense, des spécialistes à leur manière. — Il n'en reste pas moins qu'il y a effectivement de grands dangers dans la spécialisation moderne, et qu'un tel régime risque, entre autres choses, d'exercer une fâcheuse influence sur le développement du sentiment religieux. Hélas! il est si facile de s'identifier peu à peu avec sa fonction, de cesser d'être un homme, pour n'être plus qu'un avocat, un médecin, un marchand. Qu'est-ce lorsque la fonction, cessant de conserver encore quelque surface, d'exiger quelque vie personnelle, se réduit jusqu'à la minutie ? quand l'érudit en vient à n'être plus qu'un dictionnaire de sanscrit ? quand l'existence de l'ouvrier se consume à répéter éternellement un même geste ? quand, à peine arrivé à l'adolescence, l'élève de nos écoles s'empresse de dire adieu à tout ce qui est trop général pour avoir une application visiblement utile, et, afin de ne point perdre de temps, se hâte de monter dans la galère où bientôt il ramera comme le reste de

la chiourme? Là où il n'y a plus de vie « humaine, » impossible qu'il y ait vie religieuse.

A tout cela, que faire? Rendre nos contemporains attentifs aux dangers qu'ils courent, les inviter à lutter contre le raccornissement qui les menace de toutes parts; et puis venir en aide aux plus déshérités, s'occuper sérieusement, par des conférences par exemple, non pas tant, comme on le dit parfois, à instruire l'ouvrier, mais proprement à tenir ses facultés en éveil, à élargir son horizon, à faire éclore en lui cet « homme » que les circonstances ambiantes menacent constamment d'étouffer. Je suis convaincu que tout ce qu'on fera dans ce sens sera, peut-être plus directement qu'on ne pense, et en dépit de certaines apparences décourageantes, un gain au point de vue religieux.

3° On pourrait dire bien des choses sur ce manque de respect qui sévit de tant de façons dans notre siècle, comme aussi sur cette défiance haineuse sans cesse attisée entre les divers partis et les classes sociales. On pourrait se demander jusqu'à quel point ces maux sont en relation avec l'avènement de la démocratie, avec la façon dont la politique s'est étendue jusqu'à devenir un objet de constante et universelle préoccupation, ou bien encore avec le développement extraordinaire de la presse. Mais on ne sortirait guère, en tout cela, du domaine des conjectures. Bornons-nous à dire, — avec M. de la Palisse, si ce n'est avec M. Joseph Prudhomme, — que l'état de défiance qu'entretiennent dans les âmes les haines sociales, comme aussi l'habitude de manquer de respect à nos supérieurs, forment une bien mauvaise atmosphère pour l'éclosion de la foi en Dieu ; en sorte que les croyants ne sauraient trop s'efforcer de dissiper ces miasmes.

4° Un dernier point que je relèverai avant de clore ce chapitre, c'est ce qui concerne la vie de famille. Il a toujours existé une connexion organique entre la foi religieuse et les sentiments de la famille ; c'est ce dont témoigne le langage lui-même, qui appelle « piété » filiale la respectueuse affection des enfants pour leur père et leur mère. On sait qu'en certains cas la religion s'est même confondue avec la vénération des

ancêtres, et pour ainsi dire absorbée en elle; il en était ainsi dans la Rome antique, et, aujourd'hui encore le culte des aïeux constitue l'élément capital de la piété chinoise.

Il serait abusif d'en conclure que la religion ne soit, dans son essence, rien autre chose qu'une sorte d'hypertrophie du sentiment filial, s'étendant au-delà des bornes du réel, et se créant un objet imaginaire. Les faits que je viens de rappeler sont à nos yeux, non point l'expression primitive et normale de la foi religieuse, mais le produit d'une déviation, d'une confusion qui s'est établie dans l'âme entre deux choses très différentes, mais qui pourtant, — sinon la dite confusion n'eût pas été possible, — ont entre elles une réelle analogie, plus que cela : une parenté foncière.

Rappelons à ce propos une parole de l'apôtre Paul qui mérite d'être prise dans toute sa force. « Je fléchis les genoux, dit-il, devant le père de notre Seigneur Jésus-Christ, duquel tire son nom toute famille dans les cieux et sur la terre. » (ἐξ οὗ πᾶσα πατριά... ὀνομάζεται.) Etant donné le caractère essentiel, métaphysique qui s'attache au « nom » dans la terminologie des auteurs sacrés, ce passage de l'épître aux Ephésiens (III, 14 et 15) signifie évidemment que toute πατριά, c'est-à-dire tout groupement d'êtres spirituels sous le régime *paternel*, toute communauté nationale ayant à sa base, si ce n'est une unité matérielle de race, au moins un héritage commun de souvenirs, l'attachement aux mêmes traditions, le respect des mêmes aïeux, en un mot cet ensemble complexe d'instincts qu'on nomme le *patriotisme*, — puis en un sens plus particulier, toute famille proprement dite, groupée sous la direction d'un *père*, tire son existence du fait que Dieu lui-même est père. Il ne peut y avoir plus dans la créature que dans le créateur; tout élément positif se manifestant dans les êtres finis a nécessairement sa source dans quelqu'une des perfections de l'être infini. « Celui qui a planté l'oreille n'entendra-t-il point? celui qui a formé l'œil ne verra-t-il point? » disait le psalmiste. Et, tout à l'heure nous disions, suivant la même logique, irréfutable, nous semble-t-il : si la personnalité humaine n'est pas un accident sans portée au sein de l'univers, si la vie morale est une réalité, cela suppose

que Dieu lui-même est personnel, que Dieu lui-même est moral. C'est en ce même sens que nous comprenons la thèse de saint Paul affirmant que toute paternité a sa source primordiale dans celle du Père céleste.

Qui ne voit dès lors qu'une saine vie de famille est une des conditions les plus importantes de l'éclosion d'une saine foi religieuse? Qui ne voit que, — pour employer les termes de l'école, — si la paternité de Dieu est le *principium essendi* de toute paternité humaine, la paternité humaine doit être, à son tour, sinon le seul *principium cognoscendi* de la paternité divine, du moins l'une des sources essentielles de cette connaissance? Bien à plaindre sont ceux chez qui le mot de « père » ne rappelle d'autre souvenir personnel que celui d'un tyran paresseux et égoïste, abusant de sa force pour faire pleurer et trembler, pour exploiter lâchement ceux qu'il aurait dû entretenir, protéger, guider avec sagesse et douceur. Sans doute, même pour ces malheureux, pour plusieurs d'entre eux, du moins, les déclarations de l'Evangile conservent leur signification; parce qu'ils ont pu entrevoir d'autres familles plus heureuses, et parce que, aussi, l'instinct naturel se remuant au fond de leur propre cœur leur a clairement enseigné comment ils devront pratiquer la paternité si jamais ils deviennent pères à leur tour.

Est-il besoin d'ajouter qu'en mainte occasion l'amour fidèle et dévoué d'une mère a révélé ce que le père ne savait pas montrer, et que, dans les cas mêmes où celui-ci a rempli normalement son rôle, sa paternité a eu besoin d'être assistée, complétée, corrigée par la collaboration de la maternité? Il est bien entendu, en effet, que, quand nous parlons de Dieu comme d'un « père, » il ne faut attacher aucune idée d'exclusion au genre masculin de ce vocable. Ce père infini et parfait, s'il a toute la puissance, toute la sagesse inhérentes au type idéal d'un chef de famille, a toute la tendresse aussi que peut posséder la meilleure des mères. Notre piété n'a nul besoin de se représenter, assise sur un trône spécial, à côté du Père céleste, la femme divinisée, comme le catholicisme le fait en adorant Marie. Le Dieu en qui nous mettons notre attente nous est ma-

ternel aussi bien que paternel. « Quand mon père et ma mère m'auraient abandonné, l'Eternel me recueillera, » dit le vrai croyant; et il n'a pas tort puisque Dieu parle ainsi par la bouche de son prophète : « La femme peut-elle oublier son enfant qu'elle allaite, peut-elle n'avoir point pitié du fils de ses entrailles? Eh bien, quand les femmes auraient oublié leurs enfants, encore ne vous oublierai-je point, moi.... Je vous caresserai pour vous apaiser, comme quand une mère caresse son enfant pour le consoler. »

La conclusion de tout cela c'est qu'il faut, cela va sans dire, maintenant comme toujours, s'efforcer de faire comprendre aux pères et aux mères le caractère sacré de leur vocation, leur inculquer cette pensée, qu'ils sont appelés à offrir à leurs enfants le plus immédiat et le plus complet symbole de la paternité divine, à en être pratiquement les révélateurs, à initier les jeunes âmes qui leur sont confiées au sentiment religieux de la filialité, en leur donnant l'occasion d'épanouir dans le cercle de la famille leurs instincts de confiance, d'affection respectueuse, d'obéissance. Mais la conclusion de tout cela c'est aussi, qu'au premier rang des circonstances fâcheuses que rencontre de nos jours l'éclosion de la foi religieuse, il faut compter tout cet ensemble de faits qui conspirent à paralyser les sentiments filiaux, à diminuer les fonctions du père et de la mère, à restreindre le rôle de la famille.

Ici, les uns prononceront le mot de socialisme, d'autres celui d'individualisme. Nous n'avons pas le loisir de discuter ces termes, sous lesquels on glisse tant de choses différentes. Ce qui est certain, c'est que la société semble tendre actuellement à supprimer autant que possible tout intermédiaire entre les individus et le pouvoir public, à ne plus considérer dans l'être humain que le citoyen, qui fera nombre aux jours d'élection ou de manœuvres militaires. A peine sevré, sitôt qu'il est matériellement possible de l'arracher à sa mère, l'enfant se voit réclamé pour cette caserne préventive qu'on nomme l'école. Et, depuis l'âge de 8 ans, de 6 peut-être ou de 4, jusqu'à celui où l'enfance sera terminée, où l'heure sera venue de quitter la maison paternelle, celle-ci n'aura joué qu'un rôle tout secondaire

dans cette éducation dont elle aurait dû être l'agent principal.

L'idéal du genre, idéal auquel on n'atteindra jamais d'ailleurs, serait que l'enfant finît par ne plus rien devoir à ses parents : manuels, cahiers, nourriture, et, si possible, la livrée scolaire, tout lui étant communalement octroyé. Adieu alors ces souvenirs émus et reconnaissants des fils d'autrefois, qui devaient se dire : Si j'ai pu prendre rang dans le monde, si je vis aujourd'hui dans l'aisance, c'est grâce à l'énergie, à la probité, au labeur dévoué de mes bons parents; pour me conduire au but, lui s'est toujours abstenu des faciles plaisirs du cabaret, elle s'est contentée des plus modestes toilettes; et tel des livres réclamés par mes études, tel des outils nécessaires à mon travail furent le prix de touchantes économies prélevées avec amour sur un ordinaire qui n'avait rien de somptueux....

« O mon père et ma mère! ô mes chers disparus ! qui avez si modestement vécu dans cette petite maison, c'est à vous que je dois tout! Tes enthousiasmes, ma vaillante mère, tu les as fait passer en moi. Et toi, mon cher père, dont la vie fut aussi rude que ton rude métier, tu m'as montré ce que peut faire la patience dans les longs efforts. C'est à toi que je dois la ténacité dans le travail quotidien. Non seulement tu avais les qualités persévérantes qui font les vies utiles, mais tu avais aussi l'admiration des grands hommes et des grandes choses. Regarder en haut, apprendre au delà, chercher à s'élever toujours, voilà ce que tu m'a enseigné. Soyez bénis l'un et l'autre, mes chers parents, pour ce que vous avez été, et laissez-moi vous reporter l'hommage fait aujourd'hui à cette maison. »

Vous rappelez-vous qui parlait ainsi, voilà quelques années, devant une petite maison de la ville de Dôle où sa gloire venait d'être inscrite sur une plaque commémorative? C'était Pasteur. Je ne m'étonne pas que celui qui avait si bien connu les miracles de la paternité dans le sein de la famille n'ait jamais cessé de croire en Dieu ; mais je me demande si le sentiment religieux jettera d'aussi fortes racines chez les gamins que nous fabrique l'école moderne.

Mettons que je vienne de forcer un peu la note; je crois pourtant vous avoir présenté une considération très sérieuse

et que tous les amis de la religion devraient prendre à cœur. La société, je l'espère, reconnaîtra tôt ou tard, qu'au lieu de traiter la famille comme une puissance rivale à laquelle il est opportun de se substituer partout où cela se peut, elle doit la considérer bien plutôt comme une alliée indispensable, digne de toute sympathie et de tout appui. Au lieu de se montrer hostile ou tout au moins indifférente au développement de l'esprit de famille, au lieu de rêver l'expropriation des économies qu'un père amasse pour ses enfants, et d'avoir en même temps des trésors de mansuétude à l'égard de plusieurs des empoisonneurs de la jeunesse, une politique avisée devrait comprendre que la vraie molécule sociale n'est nullement l'individu à l'état d'abstraction, mais la famille. Au lieu de tendre à supplanter cette dernière, l'école ne devrait viser qu'à appuyer la famille dans l'accomplissement de ses devoirs providentiels, à la compléter dans la mesure où cela est vraiment nécessaire et sans lui fournir jamais de prétextes pour se décharger de ses responsabilités, à ne la remplacer, enfin, dans la mesure du possible, que dans les cas de pis aller.

Il ne nous appartient pas, Messieurs, de révolutionner la société, ni même l'école. Nous pouvons cependant quelque chose par la parole, par la plume, par le vote, par l'exemple. Nous qui désirons que la foi en Dieu puisse éclore dans les générations qui viennent, prenons pour mot d'ordre en matière sociale et scolaire : « Tout pour la famille, le plus possible par elle, rien en tout cas contre elle ! »

Ceci demande une application particulière à ce qui concerne l'Eglise et les sociétés religieuses. On dit souvent que l'Eglise est une famille. A la bonne heure si c'est là une comparaison : elle vaut à peu près autant que d'autres. Mais je crains que dans la pensée de plusieurs ce ne soit davantage, et il me semble que la pratique laisse parfois entrevoir qu'on entend presque substituer l'Eglise à la famille. Le sujet est délicat ; je ne voudrais pas avoir l'air de prêcher en faveur de l'égoïsme du foyer, un égoïsme d'autant plus féroce et d'autant plus périlleux qu'il se masque sous de belles apparences. Je demande simplement à exprimer ici ma crainte que, au milieu de la belle efflorescence

d'œuvres philanthropiques et religieuses qui se produit parmi nous, quelques-uns ne soient induits en tentation de réduire à trop peu de chose leurs devoirs de pères et de mères, oubliant qu'aucun des succès de nos comités évangéliques ou de nos œuvres de propagande ne saurait jamais compenser, au point de vue du progrès du règne de Dieu, les pertes produites par un affaiblissement de l'influence des parents chrétiens sur leurs propres enfants. Je me demande s'il n'y a pas quelque abus dans l'abondance des convocations invitant les gens à sortir de chez eux. Je crains parfois que tant de réunions ne se recrutent pas sans dommage pour le culte de famille. J'avouerai, pour tout dire, que nos écoles du dimanche ne me laissent pas sans inquiétude. Ne deviennent-elles pas, dans plus d'un cas, une prime accordée à la nonchalance des parents, qui, sur elle, se déchargent de l'éducation religieuse de leurs enfants, comme ils se déchargent de leur éducation terrestre sur l'école de la semaine ? Il faut lutter de toutes nos forces, non pas, cela va sans dire, contre les institutions que je viens de mentionner, mais contre l'abus qu'on en peut faire, contre les dangereuses tendances auxquelles j'ai fait allusion. Schleiermacher n'avait pas tort de déclarer, dans ses *Discours sur la religion*, que l'état idéal serait que tout père fût prêtre dans sa maison, et que les assemblées religieuses n'eussent à jouer que le rôle d'auxiliaires accessoires pour la culture de la piété.

Dans cette assemblée, réunie sur le terrain des intérêts pastoraux plutôt que théologiques, j'ai cru pouvoir consacrer quelques développements à ces considérations d'ordre pratique. Mais je comprends bien qu'elles n'épuisent pas ma tâche. En parlant des *Geistesströmungen* au milieu desquelles, à l'heure présente, nous avons à lutter dans l'intérêt de notre propre foi et de celle de nos contemporains, le programme du comité central entend surtout, je le pense, les grands courants d'idées, les tendances philosophiques auxquelles nous avons affaire. Consacrons leur un troisième et dernier chapitre.

(*A suivre.*)

LA VIE CHRÉTIENNE ET LE SURNATUREL [1]

PAR

A. FORNEROD

Le livre de M. le professeur Chapuis « Du surnaturel » a provoqué une levée de boucliers. Il semble, à entendre plusieurs personnes, que tout l'édifice chrétien soit en train de crouler. Avec l'abandon de la notion traditionnelle du miracle, aucune action divine dans l'histoire et dans la vie personnelle ne paraît plus possible. En est-il vraiment ainsi? Nous ne le pensons pas. Nous aimerions montrer en traitant le sujet de « La vie chrétienne et le surnaturel » que nous avons le droit de nous appeler chrétiens, chrétiens positifs, chrétiens évangéliques. alors même que nous n'acceptons pas l'idée traditionnelle du miracle.

Une méprise est facile. Il est souvent arrivé qu'un voyageur dénonce l'absence de manifestations religieuses chez une peuplade de non civilisés. Or, en examinant d'un peu près ses propres récits, nous trouvons qu'il relate lui-même plus d'un rite sacré, plus d'un symptôme religieux. Le narrateur est sincère, mais se faisant une idée préconçue de la religion, ne rencontrant pas les manifestations habituelles du culte, il en conclut à l'absence de religion. La religion est pourtant une vie qui dépasse et dépassera toujours tous les cadres et toutes les formules.

[1] Conférence faite à la Salle centrale à Lausanne le 22 mars 1898, donnée telle quelle à part deux légères modifications.

Il est aussi bien facile, en vertu d'une idée préconçue du christianisme, de refuser le titre de chrétiens à des frères qui ne suivent pas les mêmes sentiers. Aux yeux des catholiques, le christianisme paraît indissolublement lié à la question d'église. Il ne peut y avoir qu'une seule Eglise véritable. Elle est l'intermédiaire nécessaire entre les hommes et Dieu. Vous connaissez la maxime : Hors de l'Eglise, point de salut ! Pour la grande majorité des protestants, un certain nombre de dogmes constituent l'essence même du christianisme. S'en dégager, c'est se séparer de la source de la foi. Ceux qui n'acceptent pas telles quelles les affirmations traditionnelles sont des chrétiens malades.

Le christianisme a besoin d'organisation ecclésiastique, il ne peut se passer de formules dogmatiques, nous le reconnaissons. Le christianisme est pourtant supérieur à telle ou telle ecclésiologie, à telle ou telle dogmatique. Son sort n'est pas lié à une Eglise particulière, ou à un dogme déterminé. Il a au contraire, et c'est là un signe de sa force, la capacité de susciter sans cesse au cours des siècles, des organisations nouvelles, des formules nouvelles, car l'évangile est un principe de vie spirituelle, religieuse et morale. Le christianisme est, avant tout, une vie. C'est une gloire de notre époque de l'avoir enfin reconnu. Dès lors, pour avoir le droit de s'appeler chrétien, il s'agit de savoir si nous possédons réellement ce qui constitue l'essence même de la vie chrétienne et non point si nous acceptons ou si nous rejetons tel ou tel fragment des traditions ecclésiastiques.

Qu'est-ce donc que la vie chrétienne ? Et d'abord comment naît-elle dans les cœurs ?

Pour devenir chrétien, il faut, c'est là une condition préalable, être mis en face de la personne de Jésus-Christ, qu'il nous soit présenté soit dans le Nouveau Testament, ce document des origines du christianisme, soit par des chrétiens de notre génération. Une connaissance plus ou moins parfaite des faits évangéliques est indispensable. Là où la prédication chrétienne n'a pas retenti, il ne peut y avoir de chrétien.

Maintenant, une fois mis en présence des traditions chré-

tiennes, comment devient-on chrétien? Est-ce par la voie rationnelle, est-ce par la voie morale?

La raison humaine est un don de Dieu. Elle a été donnée à l'homme pour mettre de l'ordre dans ses idées, pour enregistrer et classer ses impressions. La raison est une faculté ordonnatrice, en user ne saurait être un péché. Et pourtant! si belle, si puissante que soit la raison humaine, nous ne la considérerons jamais comme la source de la vérité. C'est là précisément ce qui fait le rationaliste, or nous ne sommes point des rationalistes, bien que l'accusation nous soit souvent lancée. Le rationaliste ne veut accepter que les vérités prouvées par des preuves irréfragables, que les propositions qui soutiennent les assauts d'une logique intraitable. Aborder les traditions chrétiennes avec la raison humaine seule, c'est trouver un champ fertile aux doutes. Vouloir une démonstration parfaite de la réalité des faits chrétiens et de la vérité du christianisme avant de croire, c'est se condamner à ne jamais comprendre ni Jésus-Christ, ni son œuvre. La certitude de la vérité de l'Evangile est le fruit non de la raison humaine, mais de convictions morales. Aujourd'hui, comme au temps du Christ, la repentance est la porte qui nous ouvre le royaume des cieux. Nous devons aborder le Christ avec notre conscience et notre cœur. Alors une révélation se fait dans les âmes. Tout chrétien a son chemin de Damas; égoïste, orgueilleux, charnel de nature, le pécheur, en face de Christ, voit l'abîme entre ce qu'il devrait être et ce qu'il est. Il prend conscience de sa misère et de sa culpabilité; il se sent perdu. Mais en même temps, par son amour, Christ exerce une attraction sur les âmes. Le pécheur met sa confiance en Christ comme en son Sauveur et il apprend à bégayer ce doux mot de « grâce. » Par Christ le pécheur trouve son Père céleste, il est réconcilié avec Lui, il possède l'esprit d'adoption, il est son enfant. La vie chrétienne est le fruit même du Saint-Esprit. C'est Dieu qui, par Christ, agit dans nos âmes. La vie chrétienne n'est donc pas un produit naturel de l'homme, elle est un don de Dieu.

Seulement, la possibilité de cette action de Dieu sur l'âme humaine est impliquée dans la nature de l'homme. L'homme

est un être religieux. C'est parce que nous sommes de la race de Dieu, créés à son image et à sa ressemblance que nous pouvons devenir ses enfants. En dissipant les brouillards de l'indifférence, de l'hostilité envers Dieu, fruits du péché, en réalisant dans le cœur des croyants la relation de l'enfant avec son Père céleste, l'Evangile ne change pas la nature même de l'homme, il donne au contraire une réalité aux aspirations profondes de notre être, aspirations étouffées par le péché.

D'autre part, Dieu n'agit que dans les âmes moralement disposées pour recevoir le don de la grâce. L'Evangile ne germe et ne fructifie que dans les cœurs labourés par la repentance, que dans les âmes qui montrent par la foi qu'elles répondent aux appels de Dieu. Dieu ne transforme jamais magiquement les hommes. On ne naît à la vie chrétienne que par un processus moral. La vie chrétienne est donc bien surnaturelle dans son essence, puisque sa source même est en Dieu, mais elle n'est pas surnaturelle au sens physique puisqu'elle ne transforme pas magiquement la nature même de l'homme.

Après avoir examiné la vie chrétienne dans sa source, voyons-la dans ses manifestations. Elle se montre à nous avant tout comme puissance spirituelle de régénération religieuse et morale.

La foi chrétienne est, en effet, un principe de régénération personnelle. Sous son influence le nouvel homme, pour parler le langage de Paul, se développe sur les ruines du vieil homme. La transformation de l'homme pécheur en un homme animé de l'esprit de sainteté, d'amour, d'espérance éternelle, voilà l'œuvre spécifique de la foi chrétienne. Eh bien, nous avons là à faire à une transformation de l'ordre religieux et moral, et non à une transformation magique. Par sa conversion, le croyant ne voit pas sa santé, ses aptitudes corporelles, intellectuelles changer du jour au lendemain. L'ivrogne, alors même qu'il est régénéré, doit subir encore les conséquences de son vice. Celui qui est peu doué intellectuellement ne devient pas par sa conversion un grand penseur. Paul en passant au christianisme ne s'est pas dépouillé de tout son bagage rabbinique. Origène n'a pas fréquenté impunément les écoles philosophiques alexan-

drines. La sanctification chrétienne est une œuvre de purification, elle chasse le péché. Le drame chrétien consiste précisément à faire passer dans tous les replis de l'âme le souffle vivifiant de l'Evangile. Le christianisme ne détruit pas la nature humaine, il la transforme en la purifiant.

Si l'Evangile est un principe de régénération individuelle, il est également un principe de régénération sociale. Jésus-Christ a dit: « En vérité, en vérité, je vous le dis: Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais et il en fera de plus grandes que celles-ci, parce que je vais vers mon Père, » Jean 14, 12. Toutes les entreprises chrétiennes ont été accomplies par la foi. Elles sont la réalisation de la promesse du Christ. Eh bien, dans les œuvres chrétiennes contemporaines, le miracle physique, c'est-à-dire l'action immédiate de Dieu sans causes secondes, joue-t-il un rôle? Certes, les chrétiens vaillants comptent dans leur vie des délivrances admirables, des situations où ils se sont sentis comme miraculeusement sauvés. Nous ne nions pas ces faits. Mais qu'est-ce à dire? Grâce à un concours exceptionnel de circonstances, les obstacles qui barraient la route ont été surmontés, aplanis. Dans ces cas-là il n'y a pas de violation de lois de la nature, donc pas de miracles physiques proprement dits. En outre, nous reconnaissons pleinement chez l'homme la puissance du moral sur le physique. Aujourd'hui que les phénomènes de suggestion sont examinés scientifiquement, qui le contesterait? Dès lors, une puissante personnalité doit avoir une grande action sur son entourage et le don des guérisons nous apparaît comme un charisme particulier que nous ne songeons point à contester. Seulement, dans tous ces effets d'une puissante individualité sur d'autres personnes, nous ne saurions voir des miracles physiques. Ces phénomènes s'accomplissent au nom des lois qui régissent les rapports de l'esprit et du corps. Il n'y a pas de violation des lois de la nature.

Les concours exceptionnels, providentiels de circonstances, la puissance de suggestion n'empêchent pas que le chrétien soit soumis aux lois de la nature. Sa foi ne lui donne pas la force de les supprimer. Le chrétien ne peut pas parler une langue étrangère sans en avoir appris au moins les premiers éléments, il ne

peut pas manger des champignons vénéneux, il ne peut pas être mordu par une vipère sans encourir les risques d'un empoisonnement. Les obstacles qui s'opposent aux entreprises chrétiennes ne sont pas renversés magiquement. Les murailles ne tombent plus au son des trompettes comme pour Jéricho. Non, la vie chrétienne n'est pas une vie triomphale qui se déroule au milieu de miracles. Elle est plutôt un drame, c'est une lutte constante entre l'idéal entrevu par les yeux de la foi, et la réalité si éloignée de cet idéal. Et c'est en cela que consiste la grandeur de la foi agissante, vivante. Le chrétien ne se contente pas de voir de loin cet idéal, il veut le faire pénétrer dans la réalité, non pas en supprimant les obstacles naturels mais en les surmontant, soutenu qu'il est par la grâce de Dieu. Ici encore, la foi se présente à nous comme une puissance spirituelle.

Donc, soit qu'on considère la vie chrétienne dans sa source ou dans ses manifestations, elle nous apparaît comme une vie spirituelle religieuse et morale qui se manifeste dans les cadres de la vie naturelle de l'homme, dans les conditions ordinaires de l'existence humaine. Aussi le chrétien idéal n'est pas pour nous l'homme qui impunément pourrait violer les lois de l'électricité, vivre comme si le temps et l'espace n'existaient pas, agir sans être soumis aux lois de la pesanteur. Cet homme prodige serait un thaumaturge, non un chrétien. L'Evangile ne détruit pas la nature humaine, il la transforme en la sanctifiant par un processus moral et non magique. Pour nous l'idéal du chrétien est l'homme qui, vivant du témoignage d'amour de Dieu en Christ, fait pénétrer l'esprit de l'Evangile dans tous les domaines de son activité. Plus nous vivons par Christ en communion avec le Père Céleste comme Jésus-Christ a vécu, plus nous aimons nos frères comme Jésus-Christ a aimé, plus nous sommes chrétiens.

Le miracle physique, c'est-à-dire l'action immédiate de Dieu sans causes secondes, ne joue donc aucun rôle dans la vie des chrétiens actuels. M. le pasteur Vallotton le reconnaît implicitement puisque dans la même prédication où il déclarait qu'abandonner le miracle physique c'était compromettre le christia-

nisme, il avouait que l'ère des miracles était définitivement passée, que Dieu, aujourd'hui, ne faisait plus de miracles au sens absolu, qu'on pouvait bien encore parler de sortes de résurrections mais non pas de résurrections véritables. Si l'ère des miracles est passée, la vie chrétienne existe pourtant, le miracle physique n'est donc pas un élément essentiel du christianisme puisque le christianisme peut subsister sans lui. Dès lors la nécessité du surnaturel physique ne peut se comprendre comme une exigence, comme un postulat de la foi, que si réellement nous ne pouvions concevoir l'action de Dieu dans le monde sans miracle physique, que si par la suppression du surnaturel physique la prière du fidèle était rendue impossible. C'est bien sur ce point que portent les attaques de nos contradicteurs. Dans sa conférence sur le surnaturel, M. le pasteur H. Secrétan affirmait que nier le miracle physique c'était supprimer la prière, c'était dès lors ruiner le christianisme. En effet, une religion ne se conçoit pas sans une relation réelle, vivante de l'âme avec Dieu. Le reproche est-il fondé? Nous ne le pensons pas.

Nous comprenons que la notion du miracle physique soit indispensable à une conception déiste de l'univers, qui affirme la transcendance de Dieu au point de passer sous silence son immanence. Pardonnez ces termes barbares, nous nous expliquons. L'univers peut être comparé à une horloge. Une fois que l'horloger l'a pourvue de ressorts, il l'abandonne à elle-même. L'horloger ne la retouchera que lorsque l'horloge viendra à se déranger, alors il y aura une intervention de sa part pour la remettre en bon état. Eh bien, Dieu est souvent envisagé comme ayant créé une fois pour toutes l'univers. Les ressorts de l'univers sont les lois de la nature. Une fois l'univers construit, Dieu se sépare de son œuvre, la laissant parcourir les espaces toute seule. Le péché de l'homme survient, amenant le trouble dans tout l'organisme de l'univers. Dieu alors, comme l'horloger, réapparaît pour remettre l'univers en bon état. Cette action de Dieu opposée au cours naturel du monde a bien le caractère d'une action surnaturelle. Il y a un cours naturel et un cours surnaturel. Seulement cette conception déiste de Dieu est-elle bien chrétienne? Nous ne le pensons pas. Sans nier la

transcendance de Dieu, c'est-à-dire sans nier que la personnalité de Dieu dépasse l'univers (nous ne sommes pas des panthéistes) nous sommes frappés plutôt de l'immanence de Dieu. Distinct du monde, Dieu ne se sépare pas de l'univers. Il y est constamment à l'œuvre, poursuivant ses desseins d'amour. Les lois du monde physique et du monde moral ne sont que ses modes d'action; l'univers est pour nous une création perpétuelle de Dieu. Dès lors, si Dieu agit constamment dans le monde, il n'est plus nécessaire d'admettre un cours naturel et un cours surnaturel des choses. Dieu créant les hommes libres, étant sans cesse à l'œuvre dans l'univers, n'a pas besoin de bouleverser son œuvre à cause des égarements des hommes pour poursuivre la réalisation de son royaume. Tout donc nous paraît naturel quand nous envisageons les rapports des phénomènes entr'eux, c'est-à-dire les causes secondes. Tout nous paraît surnaturel quand, par les yeux de la foi, nous voyons dans tel fait, dans tel événement, au travers des causes secondes la main même de notre Père Céleste. Loin de nier l'action de Dieu dans l'histoire et dans nos vies, au lieu de ne croire qu'à une action de Dieu intermittente, à une révélation momentanée, nous croyons à une action permanente de Dieu au sein de l'univers, de l'humanité, de notre vie personnelle. A mesure que le chrétien progresse dans sa foi, cette action permanente de Dieu se dévoile, se révèle de plus en plus à lui. Ne voir Dieu à l'œuvre que dans les phénomènes inexpliqués, est le fait d'une foi imparfaite. Jésus, lui, déclarait que « pas un passereau ne tombait à terre sans la volonté de son Père, que les cheveux même de notre tête sont tous comptés. »

Dès lors, il est évident que si, vis-à-vis des lois du monde physique et du monde moral, nous sommes en présence non pas d'un fatum, d'une puissance aveugle, mais bien plutôt des modes d'action même de notre Père céleste, c'est-à-dire d'une volonté d'amour, poursuivant ses desseins d'amour, nous pouvons entrer en une relation vivante, personnelle avec notre Créateur, nous pouvons lui exposer nos requêtes, répandre devant lui le trop plein de nos cœurs, chercher auprès de lui le secours et la force. Dieu est aussi pour nous notre haute re-

traite, notre forteresse. Dieu nous entend, nous comprend, alors même qu'Il nous parle et qu'Il nous répond par l'intermédiaire des causes secondes.

Il est certain que notre Père céleste n'est limité que par sa propre volonté. Mais, du moment que sa volonté d'amour se manifeste par les lois du monde physique et du monde moral, demander à Dieu de violer ses lois, c'est envisager la prière comme une puissance magique et non morale, c'est faire plier la volonté de Dieu devant notre volonté personnelle. Le chrétien ne réclamera pas des miracles physiques. Cherchant premièrement le royaume de Dieu et sa justice, il cherchera à reconnaître la volonté de son Père céleste dans les circonstances de sa vie. C'est dans le cadre de sa vie, soumise aux lois naturelles de l'univers, que le chrétien doit voir l'action de Dieu. Les quelques fleurs de bonheur terrestre qu'il lui est permis de cueillir sur sa route, il les envisage comme des dons de Dieu et il dira avec le psalmiste : « Mon âme, bénis l'Eternel et n'oublie aucun de ses bienfaits. » (Ps. CIII, 2.) Les heures sombres de la vie, les tribulations, les maladies, les deuils, le chrétien les envisagera comme des épreuves et des châtiments venant de son Père céleste et il dira, tout en pleurant, avec le Christ : « Père, si tu voulais éloigner cette coupe de moi ! toutefois que ma volonté ne se fasse point, mais la tienne. » (Luc. XXII, 42.) Le chrétien doit vivre ici-bas humble et confiant en son Père céleste, comme un enfant. C'est là un idéal. Pour que cet idéal se transforme en une réalité, que de combats incessants ! que de crises d'âme ! que de luttes dans la prière pour arriver à reconnaître la main paternelle de Dieu dans notre vie et à nous soumettre à sa volonté, alors que Dieu semble rester sourd à nos requêtes et nous fait passer par des voies sombres et obscures ! Non, l'abandon du miracle physique n'empêche pas la prière, cette relation vivante, réelle de l'âme chrétienne avec son Père céleste.

Si, dans les conditions actuelles, le miracle physique ne joue aucun rôle effectif dans la vie du chrétien, puisque, de l'avis même de nos détracteurs, l'ère des miracles est passée, pourquoi le miracle physique est-il encore envisagé comme un élé-

ment essentiel de la foi chrétienne ? Il y a là une question de tradition. Les documents du christianisme primitif sont imprégnés de surnaturel. Nous ne pouvons lire une page du Nouveau Testament sans rencontrer le miracle physique. Quelle doit être notre attitude en face des traditions chrétiennes ? C'est là à nos yeux que se trouve le nœud du problème.

Disons-le nettement. Nous sentons vivement notre solidarité avec les générations chrétiennes qui nous ont précédés. Nous ne nous estimons pas indépendants de l'histoire du passé. Notre vie chrétienne découle historiquement de l'œuvre accomplie par Jésus de Nazareth au premier siècle, et poursuivie de génération en génération par la tradition des chrétiens. Rompre avec cette tradition de vie, ce serait nous suicider, ce serait nous séparer de la source des eaux vives. Rien n'est plus salutaire, pour nous fortifier dans notre foi, que de nous retremper dans la contemplation des expériences chrétiennes passées, et surtout de remonter jusqu'aux origines du christianisme pour y rencontrer l'esprit chrétien dans toute la force, la puissance, la ferveur, la pureté de sa première éclosion. Malheur à nous si, rompant avec les traditions de la Réforme, nous n'envisagions pas la Bible comme la source par excellence de la vie chrétienne !

Seulement, tout en reconnaissant le lien de solidarité qui nous rattache aux générations passées, nous nous posons cette question : Devons-nous accepter en bloc, les yeux fermés, tous les éléments de la tradition ? Que nos frères catholiques acceptent la notion du surnaturel physique, il n'y a rien là d'étonnant. L'Eglise catholique réclame avant tout du fidèle une soumission envers elle, puisqu'elle est seule capable de discerner la vérité de l'erreur. Du moment qu'elle envisage le surnaturel physique comme vrai, le fidèle n'a qu'à s'incliner et à accepter ce mystère intellectuel sans prêter l'oreille aux protestations de sa conscience. Le mérite de la foi consiste précisément à faire taire sa raison personnelle. Au reste, en regardant le surnaturel physique comme un élément essentiel de la foi chrétienne, l'Eglise catholique est plus conséquente que l'orthodoxie protestante, car elle admet aujourd'hui encore que

le surnaturel physique existe. Prenez ses dogmes. Qu'est-ce que la transsubstantiation, si ce n'est un miracle physique, qui donne au sacrement de l'eucharistie une valeur magique? Par le dogme de l'infaillibilité papale, un homme est élevé au-dessus des conditions de la vie naturelle, puisque l'erreur est un caractère humain, *errare humanum est*. Les saints accomplissent encore de nos jours de véritables miracles physiques, sans parler de ceux de Lourdes. Les fidèles catholiques ont raison, à leur point de vue, en envisageant le surnaturel physique comme un élément essentiel du christianisme.

En doit-il être de même pour nous, protestants, pour qui la foi ne consiste pas dans l'acceptation méritoire de dogmes réputés sacrés, d'une tradition considérée comme intangible, mais bien plutôt dans un acte de confiance du pécheur en la personne de Jésus-Christ comme en son Sauveur?

Notre devoir est d'examiner les traditions chrétiennes à la lumière même de l'œuvre de grâce accomplie par notre Sauveur, prêts à accepter tout ce qui découle naturellement de cette œuvre, prêts à laisser de côté les éléments étrangers qui s'y trouvent mêlés comme on prend l'amande en laissant la coque. Nous ne saurions accepter un dogme qui n'aurait aucun point d'attache avec la conscience chrétienne, un dogme qui ne se soutiendrait que par l'appui de l'autorité de la tradition. Ne pas agir ainsi, c'est perdre notre raison d'être de protestants. Dès lors, du moment que la notion traditionnelle du miracle ne joue aucun rôle dans la vie actuelle des croyants, qu'elle n'est point le postulat de la conscience chrétienne, nous sommes en droit de ne pas la considérer comme un élément essentiel du christianisme, mais tout simplement comme une conception des temps passés.

Maintenant, quelles sont les conséquences de l'abandon du surnaturel physique par rapport aux faits évangéliques?

On nous dit: Retranchez toutes les pages de la Bible où se rencontrent des miracles; déchirez, déchirez.... Il ne vous reste rien, puisque les faits évangéliques sont tout entrelacés de miracles! Cette argumentation paraît écrasante. Est-elle vraiment probante comme on se l'imagine? Quand donc apprendra-t-on

à distinguer entre les faits et les récits de ces faits! N'est-il pas évident que le narrateur prête toujours aux tableaux qu'il dépeint une empreinte personnelle? On peut dès lors ne pas se placer au même point de vue que le narrateur et pourtant se servir de ses récits pour apprendre à connaître les faits qu'il rapporte. Nul de nous ne conteste que Jésus-Christ ait fait de grandes œuvres. Les guérisons accomplies par le Christ sont généralement admises. Rejeter la notion traditionnelle du miracle n'est pas rejeter les faits qui sont à la base de nos récits évangéliques. Seulement les récits évangéliques doivent être soumis soit à une étude scientifique, étude qui intéresse le chrétien mais ne constitue pas un élément de sa foi, soit à une étude religieuse qui, elle, importe avant tout au fidèle.

Au point de vue scientifique que constatons-nous? — La différence de mentalité entre les narrateurs bibliques et les historiens modernes est grande, immense, indéniable. Admettons, qu'aujourd'hui on apprenne qu'à Ouchy un homme marche sur les eaux. Nierons-nous le fait a priori? Il y a tant de choses étonnantes, merveilleuses. Se refuser à admettre ce qui dépasse le cadre toujours borné de nos petites expériences personnelles n'est pas le propre d'un esprit scientifique. Comme tout est possible, nous irons d'abord aux informations pour nous assurer que le fait rapporté est bien attesté. Une fois que nous pourrons constater qu'un homme marche réellement sur les eaux, crierons-nous au miracle? Loin de là. Immédiatement, nous nous poserons cette question : comment cet homme peut-il marcher sur les eaux? Nous irons auprès des hommes de science, qui, eux, ne se déclareront satisfaits qu'une fois qu'ils arriveront à expliquer naturellement ce fait étrange. Ces soucis scientifiques, ce besoin d'une explication naturelle des choses, qui caractérisent notre culture moderne, ne préoccupaient pas les narrateurs bibliques. Le merveilleux leur paraissait au contraire tout naturel. Les Juifs, disait saint Paul, réclament des miracles. Les pharisiens ne vinrent-ils pas, trouvant que Jésus ne faisait pas assez de miracles, lui dire un jour : « Fais nous voir quelque miracle du ciel! » Et Jésus gémissant en son esprit dit: « Pourquoi cette race demande-t-elle un miracle?

Je vous dis en vérité qu'il ne lui en sera donné aucun. » Marc VIII, 11-12. Le merveilleux était l'atmosphère des narrateurs évangéliques, aussi ne soyons pas étonnés de rencontrer chez eux la tendance inconsciente à prêter aux faits merveilleux accomplis par le Christ un caractère plus merveilleux encore. Cette tendance se trahit dans nos Evangiles.

Prenez les récits du baptême de Jésus chez Marc et chez Matthieu. Certes, la base de ces récits est évidente. Le baptême scinde la vie du Christ en deux périodes: vie de préparation, ministère public, parce que lors de son baptême, Jésus entendit la voix divine consacrer sa vocation de Messie : « Tu es mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection. » La base des récits est solide, facile à déterminer. Voyons maintenant les détails des récits. Pouvons-nous nous mettre au clair sur les phénomènes qui ont accompagné le baptême? D'après Marc I, 9-11 : « Aussitôt, comme Jésus sortait de l'eau, il vit les cieux s'ouvrir et l'esprit, comme une colombe, descendre sur lui, » il semble que nous ayons affaire à une vision personnelle du Christ. Pour Matthieu, au contraire, III, 16-17. la scène est déjà plus matérialisée, les cieux sont envisagés comme s'ouvrant réellement. La voix ne s'adresse plus seulement à Jésus, mais Jean-Baptiste et les assistants ont pu l'entendre.

Dès lors, en présence de cette absence de préoccupations scientifiques, en face de cette tendance à prêter aux événements un caractère de merveilleux, il ne faut pas être étonné si une explication scientifique de la plupart des faits évangéliques nous est impossible, les éléments naturels des faits ne nous ayant pas été rapportés par les narrateurs. Par ci, par là, nous sommes probablement en présence de paraboles qui ont été prises pour des faits réels. C'est ainsi que nous expliquons, pour notre compte, le miracle de Cana, le figuier stérile. N'oublions pas que la rédaction de la tradition orale des faits évangéliques a eu lieu une quarantaine d'années après la mort du Christ. Nous sommes persuadé que si un chrétien de notre génération, doué d'une grande foi et de notre culture scientifique moderne, avait assisté aux événements du premier siècle, il nous aurait donné la même impression religieuse et

morale que nos narrateurs évangéliques; mais, en rapportant les mêmes faits, il nous aurait présenté leur face naturelle. Souvenons-nous encore que les miracles bibliques ne sont qu'une espèce d'un genre. Toute religion a ses miracles. L'antiquité classique en est pleine. Nous ne pouvons prendre à la lettre, croire dans tous leurs détails les miracles bibliques, et considérer les miracles extra-bibliques comme l'œuvre de la supercherie et du charlatanisme. C'est là faire œuvre de parti pris et non œuvre de vérité et de justice. Tous doivent être traités d'après les mêmes méthodes.

Si l'explication scientifique des faits qui sont à la base de nos récits évangéliques nous échappe le plus souvent, cela importe peu, après tout, au chrétien. Que recherche le fidèle dans le Nouveau Testament avant tout? L'impression vivante que Christ a produite sur la première génération chrétienne. Or nos récits évangéliques, alors même que leur cadre naturel nous échappe quelquefois, sont bien des vases qui, tout vases de terre qu'ils soient, contiennent la vie nouvelle apportée par le Christ. Revenons à la notion biblique du miracle. Les auteurs sacrés ne savaient pas ce que c'est qu'une « violation des lois de la nature, » parce que la conception du κόσμος, d'un organisme réglé par les lois, leur était étrangère. Les miracles étaient plutôt pour eux des *signes*, c'est-à-dire des manifestations de la volonté, de la pensée de Dieu. Or nos récits, même les plus miraculeux, renferment l'incarnation d'une parole divine dont nos âmes ont besoin. Voyez ce que deviennent dans la prédication chrétienne les miracles. Les prédicateurs orthodoxes affirment bien accepter le miracle physique à la lettre. En dépit de leurs propres efforts, le miracle physique a toujours l'air d'un hors-d'œuvre dans leurs discours. Oui, en parlant de Jésus apaisant la tempête, ils affirment accepter le fait tel quel; toujours est-il qu'au lieu d'en tirer la conclusion que, dans la mesure où le chrétien aura la foi, il commandera aux éléments déchaînés, ils nous entretiennent de Christ apaisant les tempêtes de la vie. On passe tout de suite du surnaturel physique au surnaturel moral. — Prenez la multiplication des pains : Le même phénomène se reproduit. Ils ne nous parlent que de

Jésus le pain de vie. Fatalement, nécessairement, le prédicateur passe du surnaturel physique au surnaturel moral; pourquoi? parce qu'après tout, celui-là seul importe au chrétien. C'est l'esprit même de notre Sauveur, c'est la vie découlant du Christ, dont l'âme chrétienne a besoin et qu'elle retrouve dans tous les récits évangéliques, dans les récits les plus miraculeux comme dans les autres, alors même que le surnaturel physique lui est devenu étranger. L'impression vivante de la personne du Christ, voilà ce que nous réclamons du Nouveau Testament, et c'est ce que le Nouveau Testament nous donne.

Pour bien caractériser notre position en face des récits miraculeux, prenons la résurrection du Christ. Notre certitude de la vie éternelle, nous la faisons découler avant tout de notre communion personnelle et vivante avec Dieu par Christ. Une fois que l'amour de Dieu en Christ pénètre dans une âme, cette âme possède un germe de vie éternelle. « Celui qui boira, a dit Jésus, de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif, mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau qui jaillira pour la vie éternelle. » (Jean IV, 14.) « Dieu n'est pas Dieu des morts mais des vivants. » (Marc XII, 27.) La certitude de vie éternelle que le chrétien puise dans sa foi au Christ, révélé dans son cœur, ne saurait être ébranlée que sous l'influence d'une déchéance morale. Dès lors, nous envisageons les récits de la résurrection du Christ surtout à un point de vue historique. Leur étude nous convainc que les apparitions du Christ aux premiers disciples ont été la cause de leur foi et de leur activité missionnaire. La première prédication chrétienne a débuté par ces mots: « Ce Jésus que vous avez crucifié, il est ressuscité, nous en sommes tous témoins. » Voilà un fait historique devant lequel nous nous inclinons. Maintenant la question se pose: peut-on s'expliquer en quoi ont consisté ces apparitions? En présence des difficultés du sujet, des éléments contradictoires des sources, on se demande: Jésus est-il ressuscité avec son corps terrestre? Mais « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu. » Jésus-Christ est-il apparu avec un corps spirituel, comme certaines données des récits semblent le supposer? Avons-nous

affaire à de simples visions ? Ce sont là des problèmes qui se posent, qui réclament des études historiques, avec lesquelles on n'arrive qu'à des probabilités, non à des certitudes complètes. Voulez-vous que, conscients des difficultés du problème, nous tranchions dans le vif ? Non ; si les apparitions comme faits sont hors de contestation, ma certitude de la vie éternelle n'est pas intimement liée à une explication déterminée de ces apparitions. L'étude vraiment scientifique peut s'allier à la foi chrétienne sans détruire cette foi.

Vous serez peut-être frappés de voir que si nous sommes persuadé de la vérité absolue de l'Evangile, nous ne prêtons au cadre primitif qui renferme l'Evangile qu'une valeur relative. En effet, pour nous, Dieu seul est l'absolu. Ce n'est que par la communion personnelle avec Dieu par Christ que le fidèle peut se convaincre de la vérité absolue du christianisme, parce qu'il se trouve lui-même en contact direct avec le Père céleste. Mais cette vie chrétienne qui a sa source en Dieu se manifeste dans et par des hommes. Ses formes ne sauraient dès lors jamais être qu'imparfaites, relatives, empreintes, comme toutes les choses humaines, du caractère d'imperfection. Sans doute, nous admettons que le peuple juif a été providentiellement préparé pour recevoir le Messie. Jésus n'aurait pu accomplir son œuvre ni à Athènes, ni à Rome. Si prédestiné qu'ait été le peuple juif, il est pourtant un peuple ayant ses caractères particuliers. L'Evangile en se moulant dans le cadre juif a reçu une empreinte juive à laquelle nous ne pouvons accorder le caractère de l'absolu.

Trouvant en Christ la vérité, les fidèles ont toujours la tentation de prêter le caractère de l'absolu à toutes les manifestations de la vie chrétienne. Aussi, à leurs yeux, le premier siècle est-il un siècle qui sort des cadres de l'histoire générale. Ses miracles ne doivent pas être traités comme les miracles des autres temps ; ses écrivains ne sont pas soumis aux conditions ordinaires des biographes, ils sont surnaturellement préservés de l'erreur. Conférer de pareils privilèges à l'Evangile, c'est aller se heurter contre les faits. La théopneustie ne peut résister aux assauts de la critique sacrée. Jésus-Christ, lui,

avait plus de confiance en la puissance divine de l'Evangile, quand, sans laisser aucun écrit, il abandonnait à la tradition orale le soin de conserver le souvenir de ses paroles et de ses actions. Oui, la force de l'Evangile éclate à nos yeux précisément en ce que la grâce divine, confiée à des vases de terre, ne perd pas de sa puissance en passant au sein des traditions humaines, toujours entachées d'imperfection. Comme le dit l'apôtre : « Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages, et Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes, et Dieu a choisi les choses viles du monde et les plus méprisées, même celles qui ne sont rien, pour réduire au néant celles qui sont. » (1 Cor. I, 27-28.)

Les périodes de vie de l'histoire de l'Eglise se caractérisent par de grandes luttes doctrinales. Nous ne saurions donc voir de mauvais œil les débats soulevés par la question du surnaturel. Toutefois, ces discussions peuvent avoir un danger, un grand danger pour nos Eglises. Bien facilement, elles peuvent dégénérer en luttes intestines qui déchaînent des passions mauvaises. Gardons-nous les uns et les autres de cet écueil. Imitons plutôt les apôtres. Il y avait de graves divergences de vue entre Paul et les chrétiens de Jérusalem. Le négateur Paul dédaignait la circoncision, les sacrifices, les pratiques juives. Abandonner ces rites, c'était ruiner le christianisme, pensaient les judéo-chrétiens. Forts de leur union en Christ, Pierre, Jaques et Jean, les colonnes de l'Eglise, donnèrent à Paul la main d'association en respectant la conscience de chacun. Aujourd'hui, ce ne sont plus des rites qui nous divisent, ce sont des dogmes. Les uns estiment que le miracle physique est nécessaire à la foi, les autres le déclarent indifféreut à la foi. Plaçons-nous sur le terrain de la vie chrétienne qui nous est commun. Forts de notre union en Christ, notre unique Sauveur, continuons à nous donner la main d'association, tout en respectant notre liberté de pensée.

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT

Die historische Theologie ist der eigentliche Körper des theologischen Studiums.

SCHLEIERMACHER.

C. Théologie pratique[1].

Si la théologie philosophique doit tenir compte de l'état de l'Eglise, la Théologie pratique ne saurait le perdre de vue un seul instant.

Cette discipline n'existe que pour ceux qui s'intéressent à l'Eglise et à la science : le premier mobile manquant, la matière de l'étude fait défaut ; le second, dans le même cas, nous livre au désordre et à l'incohérence des détails. Chacun se dirigera d'après son idée de l'essence du christianisme et d'après les tendances de sa communauté. Il cherchera ce qui favorise le développement de l'une et de l'autre.

La tâche de la Théologie pratique n'est point d'enseigner des conclusions ; elle est plutôt de recueillir les expériences qui faciliteront la solution des questions que soulève la direction de l'Eglise. Les bases de la théorie sont fournies par la Théologie philosophique et par la Théologie historique. En y revenant, on comprendra ce qu'on peut emprunter à l'état actuel pour tendre à la fin qu'on se propose et pour réaliser l'œuvre qu'on poursuit. Il faudra classer tous ces éléments. Si l'on veut

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, mars 1898, p 122, et suiv.; mai, p. 270 et suivantes.

en induire des règles, il faut les considérer comme des moyens subordonnés au but et en exclure ce qui risquerait de dissoudre le lien ecclésiastique ou d'affaiblir le principe chrétien. Les moyens doivent être choisis dans l'esprit qui a préféré telle ou telle fin et, par conséquent, aucun problème ne saurait être résolu par des considérations étrangères à l'esprit de la théologie. Dirons-nous qu'on a toujours pris cette précaution? Pour réveiller le christianisme dans l'Eglise, il faut réveiller les âmes, les vivifier, les éduquer en pratiquant ce qu'on appelle la *Cure d'âmes* (Seelenleitung). Tout y revient. Mais, dans cette œuvre, les moyens et le but se confondent, les règles n'ont de valeur qu'en devenant une méthode, terme qui indique, mieux que d'autres, que rien n'est imposé du dehors, mais que tout se pénètre pour concourir au même résultat.

On ne saurait, en pareil sujet, distinguer la classification et les procédés : il n'y a pas lieu à diviser en deux parties, car la classification renferme la méthode qui résoudra les problèmes. Les préceptes de la Théologie pratique ne sont que des expressions générales ne s'occupant pas de l'usage qu'on en fera dans les cas particuliers, c'est-à-dire que le talent de celui qui les emploiera en fera seul la valeur.

Quelles que soient les règles, elles ne font pas d'un théologien un homme qualifié pour la Théologie pratique ; elles ne servent qu'à l'aider à le devenir, s'il en a la vocation et les aptitudes. Il n'est pas nécessaire, pour coopérer à l'œuvre, d'avoir reçu des dons exceptionnels ou d'y avoir été préparé d'une manière spéciale.

La Théologie chrétienne, comme la Théologie pratique, n'a pu naître que lorsque le christianisme eût marqué sa place dans l'histoire, en d'autres termes, que lorsqu'il se fût constitué en communauté. Il fallait se séparer de la masse. Sans ce fait qui se présenta sous des formes variées, le progrès n'aurait jamais été conscient. Les rapports entre les chrétiens seraient restés individuels. Or, des personnes isolées n'auront pas l'influence d'une association qui, composant un tout, prend place dans la société. La communauté exerce une action sur la masse, la masse réagira et la victoire ne sera obtenue que par

le développement de la vie religieuse. En la retraçant, il faudra discerner ce qui concerne le culte et ce qui concerne la morale. Dans le domaine des faits, ce départ est facile; au delà, nous sommes en présence d'un contraste: le culte exprimant la morale, manifeste l'idée qu'elle renferme, et la morale, manquant de toute sanction extérieure, ne prend sa force que dans l'idée. Il n'est guère possible d'établir une parfaite harmonie entre ces deux tendances: l'activité sera inévitablement tantôt plus ecclésiastique, tantôt plus théologique, dans le sens ordinaire des mots.

Le christianisme une fois établi, chaque groupe devenu partie d'un ensemble, s'y est introduit et s'y maintient par les aspirations qui provoquèrent sa naissance. Il y a donc, dans cet organisme, une influence locale, celle de chaque communauté; une influence générale, celle de la confédération, qui représente l'Eglise (§ 271.) On aurait tort de supposer un antagonisme entre ces forces: l'une profite souvent à l'autre indirectement; la pratique ramène l'équilibre. Aux époques de séparation, les églises d'une même confession étant seules reconnues par la constitution, l'activité générale ne dépasse pas cette sphère. Malgré cela, le dehors trouve encore des échos dans la place; mais accidentellement. D'autre part, une séparation ne se fût-elle pas produite, dans l'état actuel du christianisme, une direction qui s'étendrait sur toutes les communautés ne serait pas possible.

La manière dont on conçoit et dont on assure la vie d'une église vient surtout de la manière dont on apprécie le fait qui occasionna sa naissance. Si cela est vrai, la théorie de la direction sera différente pour chaque communauté, et nous ne saurions esquisser une Théologie pratique que pour l'Eglise évangélique; encore y a-t-il, dans son sein, de nombreuses variétés. Nous aurons surtout en vue l'église évangélique allemande. Nous référant à la remarque du § 271, appelons l'influence générale *Gouvernement de l'église* (Kirchenregiment) et l'influence locale *Service de l'église* (Kirchendienst) [§ 274.] Nous ne prétendons nullement que ces dénominations soient les meilleures, mais elles conviennent mieux que d'autres, à ce

qui existe de nos jours. On pourrait proposer Gouvernement de l'église et Gouvernement de la communauté ; mais ces termes n'accusent pas nettement la distinction à maintenir entre l'influence générale et l'influence locale. Le même substantif répété prête à confusion.

Les deux disciplines que nous venons de distinguer embrassent le champ de la Théologie pratique. L'ordre nous importe peu ; cependant nous préférons commencer par le Service de l'église, car il est naturel qu'on se prépare, par cette étude, au Gouvernement de l'église.

1. *Service de l'église.*

Nous ne donnerons que les principes du sujet.

Une communauté se formant entre ceux qui ont la même vie et la même foi chrétiennes, est l'organisme ecclésiastique le plus simple et le plus vrai. Il n'exclut point une direction. On parle d'églises de districts, de cantons, de pays même, mais elles ne sont pas toujours favorables au développement de la piété ; celle composée d'une seule famille risquerait de subir des influences qui ne seraient pas uniquement religieuses.

Le contraste entre les moments où prédomine l'activité et ceux où prédomine la réceptivité, doit être examiné avec soin et de manière à établir l'accord. Sinon, le trouble se produira, la position de chacun n'étant pas déterminée. On évitera de donner trop à l'un des éléments, en laissant trop peu à l'autre.

Le Service de l'église comprend, d'une part, l'édification dans le culte ou les moyens d'éveiller et de vivifier la conscience religieuse ; d'autre part, l'ordre des mœurs en cherchant à agir sur les individus (§ 279). Il est certain qu'une grande partie de la tâche serait négligée, si l'on ne se préoccupait de ces derniers. L'édification dans le culte dépend surtout — nous parlons de l'église évangélique, — de la conscience chrétienne s'exprimant par la pensée, ce terme étant pris dans un sens très large qui renferme les idées et les éléments de la poésie. On ne saurait, dans ces questions, s'élever à la théorie, sans la ranger dans la catégorie de l'art, le mot se rattachant à la pensée, telle que nous venons de l'entendre.

On traitera soit la question de la place plus ou moins grande à lui accorder, soit celle des procédés à employer. Le rôle du culte est de présenter la substance de l'enseignement; mais il faut séparer la partie qui s'y prête de celle qui ne s'y prête pas. Celle qui s'y prête est celle qui sert à communiquer avec nos frères. La sphère est encore vaste, puisqu'elle renferme des idées ou des images, les unes populaires et les autres scientifiques; les unes qui sont dans le langage courant et les autres qui appartiennent à l'éloquence ou à la poésie. Restera à choisir celles qui peuvent le mieux servir dans le culte. Il y a, dans celui-ci, des éléments prosaïques et des éléments poétiques: il faut leur trouver une forme, c'est-à-dire un style religieux, — l'adjectif est inévitable, — et faire place à chacun de ces genres dans une juste mesure. La théorie de la poésie, en tant qu'elle concerne le service, est soumise à la même règle. Est-il préférable de conserver ce qui a été transmis? est-il préférable de le changer? La question est d'une importance incontestable. Elle doit être résolue dans l'intérêt du culte, sans mélange d'aucune autre préoccupation : la communauté sera le meilleur juge.

Le discours religieux est le centre de notre service, — c'est l'esprit du protestantisme ; mais la forme qu'il a prise, la *prédication,* selon l'usus loquendi, est accidentelle. Cela ressort de l'histoire et, encore plus, de l'immense différence d'action des orateurs. L'*Homilétique* (§ 285) est beaucoup trop conservatrice : elle répète ses règles, au lieu de prendre et de donner la liberté. La distinction entre le *sermon* et l'*homélie* n'y suffit pas.

Dans notre confession, l'officiant expose ses convictions, c'est le prédicateur; en outre, en lisant les liturgies, il se fait l'organe du Gouvernement de l'église. Toutefois, les liturgies dont nous défendons l'existence, doivent faire place à la personnalité du pasteur. De quelle manière? C'est un problème du Gouvernement de l'église. Ici, nous nous bornons à affirmer que le nier serait contraire à l'esprit du protestantisme.

Le culte se compose de différents actes, dont chacun contribue à l'impression générale; en quoi? comment? Ce sont des

questions religieuses et des questions esthétiques. La plupart de ces actes sont pratiqués dans certaines localités et pas dans d'autres : faut-il favoriser cette diversité ou s'y opposer? Sujet accessoire : y vouer trop d'attention, serait perdre son temps à dresser un catalogue de bigarrures.

Il y a toujours, dans une communauté, activité et réceptivité : celle-ci est la *Cure d'âmes* que nous plaçons au commencement ; celle-là, l'organisation avec tout ce qu'elle implique pour la vie et pour les œuvres. La cure d'âmes s'exerce aussi à l'égard de la jeunesse ; elle a, pour elle, un culte dont la théorie est la *Catéchétique*. Le mot, né en de certaines circonstances, ne correspond pas à l'étendue de la tâche. Pour l'accomplir, il faut que les intéressés soient d'accord sur le point de départ et sur le point d'arrivée. On procédera avec la jeunesse comme on procède avec les adultes : il faudra développer la conscience religieuse, c'est-à-dire travailler à l'édification, exciter le désir de sortir de soi-même, c'est-à-dire entraîner à l'action, et ces deux buts n'en feront qu'un dans la pensée du catéchiste (§ 279). Le délicat sera de développer, comme on le doit, le besoin d'agir sans qu'il vienne jamais contrecarrer celui des personnes plus âgées. C'est là, du reste, une question d'éducation, comme la catéchétique n'est elle-même que la science pédagogique, prise au point de vue religieux. On ne fortifiera pas seulement la piété contre les instincts de la sensibilité matérielle ; mais on affermira son caractère chrétien, mais on maintiendra sa tendance individuelle et sa tendance générale, de manière à ne pas sacrifier, comme on l'a fait ces derniers temps, l'une à l'autre. On cherchera aussi à agir sur ceux qui, sans appartenir à la communauté, vivent dans son contact ou dans son voisinage. Plus la catéchétique reposera sur des bases bien établies, plus cette œuvre sera facile. Cependant, comme ce travail n'est pas aussi naturel que d'autres, il ne faut pas l'entreprendre avec trop de confiance ou s'en tenir à l'écart avec trop de défiance : des indices déterminants doivent nous y décider. Ajoutez la *Théorie de la mission*, qu'on néglige assez généralement et qui est, pourtant, un des devoirs de l'église évangélique.

Il arrive que certains membres de la communauté tombent au-dessous du niveau de leurs frères : la *Cure d'âmes* doit s'en occuper avec un soin tout particulier. L'égalité entre les chrétiens n'est qu'une série d'inégalités dont la dernière n'est pas très loin de celle qui la précède immédiatement. Dans ces circonstances, il faut établir, entre le frère qui a failli et nous-même, une relation nouvelle, soit qu'il en éprouve le besoin, soit que nous le lui fassions sentir. Laquelle des deux méthodes est à préférer ? (§ 300). On ne s'est guère, jusqu'ici, préoccupé de cette question, dans l'église protestante. Le fait dont nous parlons se manifestera par l'opposition ou à l'activité édifiante ou à l'activité disciplinaire de l'église. Il faudra, d'abord, examiner comment on devra se conduire, dans l'esprit du protestantisme, en tenant compte des deux éléments (§ 279). Ensuite, se demander si la cure d'âmes a achevé son œuvre, tant qu'il lui reste quelque chose à faire ; enfin, constater si le frère qui est tombé a cessé d'être réceptif. En ce cas, le rapport avec la communauté a cessé. Si des causes extérieures ont nécessité la rupture, on se dirigera d'après ce que nous recommandions au § 300. En outre, on examinera si le cas ne ressortit pas à cette partie de la charge qui traite les *maladies spirituelles*, et s'il n'est pas possible de s'entendre avec les membres de la communauté pour agir au-dehors.

L'action à l'intérieur paraît devoir se borner aux mœurs, soit à cause de la place à laisser au Gouvernement de l'église, soit à cause du respect de la liberté personnelle. Ceux qui dirigent en s'inspirant de leur propre sentiment, doivent se garder de toucher à ce domaine. Les églises de la Réformation n'ont pas dit encore leur dernier mot à l'égard du catholicisme : elles sont dans l'évolution de leur morale et de leur doctrine, en opposition à celles de l'adversaire, et s'en tiennent à des idées qui permettront de s'élever à des progrès ultérieurs. Il se pourrait que l'état actuel renfermât du crypto-catholicisme, ou, en sens inverse, qu'on eût outrepassé les limites posées par l'Ecriture.

Une communauté quelconque est sous l'influence de mille relations sociales et civiles ; il faut se rendre compte de la ma-

nière dont, suivant les localités, l'esprit évangélique peut les pénétrer. Nous ne parlons ici que de ce qui dépend de l'expérience, car la théorie est l'affaire de la morale. Il est nécessaire, pour régulariser l'activité de l'église, d'indiquer les œuvres conformes à son but, auxquelles elle doit s'intéresser, et dans quelles limites, elle le doit. Le diaconat, par exemple, devra être organisé d'après ses origines, sans s'inquiéter de celui qui l'exercera comme un devoir purement personnel.

Nous traitons du Service de l'église en bloc, sans en distinguer les fonctions. Si nous les eussions distinguées, il aurait fallu, avant tout, esquisser la constitution de l'église. De même, nous n'avons point examiné le mot *clergé;* nous l'avons, selon l'usage, appliqué à tous ceux qui s'occupent du service. A ce point de vue général, on peut étudier la question du rapport entre le clergé et les laïques, et de l'effet qu'il exerce sur les relations civiles, sociales et scientifiques. Pour la *Théologie* dite *pastorale,* la question est déjà tranchée.

2. *Gouvernement de l'église.*

Nous ne donnons que les principes du sujet.

Quand le Gouvernement de l'église s'étend sur plusieurs communautés, on notera la divergence des rapports qui peuvent surgir entre le pouvoir général et tel corps isolé, et l'on examinera si certaines formes sont interdites par le caractère de l'église évangélique, si d'autres, au contraire, sont réclamées par elle. Il est superflu d'affirmer, d'entrée, que le Gouvernement ne doit ni contredire l'essence du christianisme, ni priver la communauté de son indépendance. Les problèmes, on s'efforcera de les résoudre en maintenant l'ordre, la liberté et l'activité qui importent à la constitution de l'église. Ainsi, elle prendra conscience de soi et de sa position en présence du catholicisme.

Dans ce travail, il faut s'aider de la Dogmatique, de l'Histoire ecclésiastique, et de la Statistique. Mais l'état actuel de notre église présentant des communautés détachées, qui ont une constitution propre, la théorie du Gouvernement sera conçue de manière que chacune puisse se l'approprier. Ce spectacle

n'est point, pour nous, l'idéal; rien ne s'oppose, dans l'esprit du protestantisme, à plus d'unité extérieure. Chaque église ne subsiste que par les mêmes forces qui lui ont donné naissance: la force qui la rattache à l'ensemble et lui impose un certain caractère; *la force libre de l'Esprit* dont chacun se sert pour agir sur l'ensemble, quand il s'y croit appelé. Cette dernière a droit de s'exercer dans tous les domaines, et non seulement dans celui de la doctrine. Sinon, il faudrait s'arrêter à telle heure; il n'y aurait pas de progrès du progrès, ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille éviter tout mouvement révolutionnaire, qui, du reste, ira se dissolvant de soi (§ 312). Les deux éléments constatés ne sont point opposés; ils concourent à la même fin: rendre l'idée du christianisme qui a été conçue dans l'Eglise évangélique toujours plus pure et lui assurer toujours plus d'influence. Le pouvoir ecclésiastique agit d'autorité, il prescrit, tandis que la puissance de l'Esprit prévient ou inspire. Dans le monde du protestantisme, la sanction extérieure manque à l'une comme à l'autre; la valeur de l'une vient donc de son accord avec la communauté, la valeur de l'autre de ce qu'elle cherche à y introduire. L'état sera d'autant plus satisfaisant que les activités dont nous signalons le jeu, se pénétreront d'une manière plus vivante, sans perdre conscience de leur opposition relative. L'autorité ecclésiastique doit conserver et affirmer le principe supérieur de l'époque précédente et favoriser les tentatives de liberté qui contiendraient des germes de développements futurs, la théorie en cherchera la formule; quant à l'indépendance de l'esprit, sans rien retrancher aux droits de la conviction, elle se contentera de ce qu'on pourra innover en respectant l'ordre. Une agglomération de communautés de quelque importance ne pouvant s'établir que s'il existe, entre elles, une certaine égalité ou si elles mettent de la bonne volonté à se rapprocher, l'autorité ecclésiastique prend nécessairement part à la détermination du rapport entre le clergé et les laïques. Mais elle n'y prend qu'une part, car la première revient à la communauté, antérieure à l'association. La théorie fixera ces points : elle précisera la différence, le maximum et le minimum dans les diverses solutions, les résultats

qu'ils entraînent et si l'action des deux eléments doit varier selon les fonctions du service. Ce n'est pas une question de nuance, car la tractation rencontrera des sujets fort graves. En outre, l'égalité dont nous parlons n'est pas immuable et, si elle faiblit, comme elle ne se relèvera pas toute seule, il faudra l'intervention de l'activité ecclésiastique. Elle ne saurait s'exercer arbitrairement, — d'autant plus qu'il y a, implicitement, des principes antérieurs à elle; pour la régler il faut une *législation ecclésiastique*, terme qui n'est pas très exact, puisqu'elle manquera toujours de sanction extérieure. Les éléments communs des églises se manifesteront surtout dans le culte et dans les mœurs, qui expriment la piété dominant dans chacune. Le rôle de la législation ecclésiastique sera d'établir et de maintenir cette union, d'autant plus délicate qu'on ne peut procéder que par rapprochements successifs. Les choses restant les mêmes, leur valeur ne change pas, mais sa signification se modifie peu à peu avec les années. La tâche de la législation ecclésiastique, tout en conservant la stabilité, sera de faire place à la liberté et à la flexibilité des innovations. La constitution doit se préoccuper de ces problèmes.

Une opposition surgit-elle dans le sein de la communauté, soit qu'on ne tienne plus à l'unité, soit qu'on s'en détache, c'est à l'autorité ecclésiastique qu'il convient de prononcer le dernier mot, quand il n'y a plus de rapprochement à attendre. Ce dernier mot est décisif quand les opposants ne veulent plus satisfaire leurs besoins religieux dans la communauté. Ces questions nous amènent à la *discipline ecclésiastique* et à *l'excommunication*. Si l'on se plaint des rigueurs de la première, le débat se terminera en prouvant l'erreur de la plainte : la dernière excluant un individu de l'église, l'autorité ecclésiastique seule a le droit de juger en dernier ressort. Quant à son rôle à l'égard de la doctrine, les opinions sont tellement divergentes qu'il semble impossible d'arriver à une conciliation: les partis sont parfois si excités qu'il serait difficile de leur faire choisir la localité où se viderait la querelle ou l'arbitre qui déciderait (§ 322). Considérant, d'une part, que l'Eglise évangélique est née avec et presque de la prétention qu'il n'appartient à aucun

pouvoir d'établir ou de changer la doctrine; considérant, d'autre part, que les communautés de cette église, malgré leur nombre et leur diversité, se rattachent à elle et témoignent par là de l'unité de l'enseignement qu'elles professent, nous estimons que l'œuvre à faire se présente ainsi: l'autorité ecclésiastique reconnaîtra que les modifications dans les thèses ou dans les formules proviennent surtout de recherches personnelles et, si elles sont bien reçues dans la communauté, elle prendra sous sa protection ces symptômes de liberté de l'esprit en tant qu'ils n'ébranlent pas l'Eglise dans ses fondements. Il ne découle point de ces considérations que nous interdisions aux membres mêmes de l'autorité de collaborer aux innovations; mais ils ne doivent, en aucune matière, s'y prêter en vertu de leur mandat. Il en serait tout autrement si l'on admettait que l'église ne subsiste que par une doctrine, en quelque degré, fixée.

Notre § 322 est vrai aussi des droits et des devoirs de l'autorité ecclésiastique dans les rapports de l'Eglise avec l'Etat: aucune recommandation ne recevrait l'approbation générale. On peut remarquer que si la séparation existe, personne n'émet un autre vœu, tandis que si le régime de l'union s'est maintenu, les opinions sont extrêmement partagées. L'Eglise n'étant pas une des puissances de ce monde, ne doit point se donner une organisation analogue à celles-ci. Renferme-t-elle, dans son sein, des hommes qui sont à la tête de l'Etat? Ils ne doivent agir, dans l'Eglise, que selon les formes fixées par la Direction. L'autorité ecclésiastique doit faire en sorte que, dans toutes les relations, l'Eglise ne soit pas réduite à une impuissante indépendance ou à une servitude entourée de considération. L'établir sera souverainement difficile et procurera peu de profit, car si l'autorité ecclésiastique a déjà ses compromis avec l'Etat, si elle a déjà laissé donner, à tel ou tel acte, une sanction extérieure, il ne lui restera, pour se retrouver véritablement, qu'à faire appel à sa vie spirituelle, qui aura souffert. D'ailleurs, les principes ayant faibli, on rencontrera des individus qui préfèreront rester dans une église ne jouissant plus de considération pour en acquérir eux-mêmes, et d'autres pour conserver

nonobstant un air d'indépendance. Les mêmes difficultés surgissent quand l'Etat absorbe les établissements d'instruction publique, car le culte et l'église évangélique ont besoin d'une éducation spirituelle; il est à craindre que l'Etat s'étant emparé de l'Ecole, l'Eglise ne reste, comme dans la question précédente, ou dans une impuissante indépendance ou dans une servitude favorisée, à d'autres égards. La position est, en de certaines circonstances, très embarrassante : l'Eglise doit-elle se contenter de ce qu'on lui octroie en essayant de réparer ses pertes ou entrer en campagne ayant comme auxiliaire des éléments qui n'ont pas son esprit?

Il est évident que les communautés qui composent l'Eglise évangélique, ayant, entre elles, des rapports intérieurs exposés au changement, conservant des différences dans la doctrine ou dans les mœurs qui ne le sont pas moins, ont fait, pour en arriver là, certains sacrifices et qu'elles doivent, dès lors, s'efforcer de rendre possible un rapprochement plus intime et s'y préparer, chacune dans sa sphère : il n'est permis de négliger aucune des occasions qui s'offrent, d'arriver à ce résultat. Cette perspective serait la fin de l'autorité ecclésiastique, elle disparaîtrait avec son œuvre; le régulateur de ce nouveau régime sera l'Esprit.

La force libre de l'Esprit, dont nous parlions au § 312, comme ayant droit d'existence dans l'Eglise, trouve le moyen de s'exprimer et de se faire écouter dans les chaires de l'enseignement académique ou par la plume des écrivains qui traitent des choses ecclésiastiques. Ces deux moyens, en ce qu'ils ont du commun, atteindront d'autant mieux le but, qu'ils chercheront leur force dans l'idéal. L'enseignement académique doit éveiller, chez la jeunesse qui l'écoute, la conscience de ce qu'est la théologie; mais la méthode est, en même temps, de ne point affaiblir l'intérêt religieux. A-t-on professé ainsi ? L'expérience est fort loin de répondre affirmativement. Peut-être certaines disciplines s'y prétent-elles mieux que d'autres. Si l'état actuel devient d'autant moins satisfaisant que la science agit davantage, il faut alors remettre la théologie sur la voie où elle saura estimer ce qui lui a été légué et les trésors que l'E-

glise renferme. La crise nait toujours du contraste entre ceux qui n'admirent que les choses du présent et ceux qui ne respectent que celles du passé. Quant aux écrivains qui traitent des choses ecclésiastiques, nous leur conseillerons de constater le vrai et le bien partout où ils se trouvent; non seulement de les constater, mais de les montrer à tous, en faisant sentir le rapport qu'ils ont avec la véritable vie de l'Eglise. On a dit que l'erreur est toujours liée à la vérité, le mal au bien ; c'est la cause des luttes, mais ce peut être aussi le moyen de ménager les conciliations. Du reste, le trouble se dissipera, s'il n'est fomenté par une influence persistante, et l'Eglise sait qu'elle peut faire servir tous les dons à l'utilité de tous. Entre le nouveau que l'on recommande et l'ancien que l'on conserve, il faudrait une formule qui permît d'établir le rapport le meilleur. C'est possible, car s'il n'y avait pas conflit, il n'y aurait rien de nouveau, et s'il n'y avait pas de rapport, il n'y aurait pas de rapprochement à tenter. La Parole se répandant plus vite qu'elle ne se comprend, il est nécessaire d'en organiser le service de manière qu'il n'ait d'attrait que pour ceux qui sauront en faire l'usage convenable. Toutes les recommandations sur l'emploi d'une langue savante, dans le culte, ne sont plus admissibles aujourd'hui.

Conclusion.

Nous n'avons pas à séparer, dans les pages qui précèdent, ce qui est du devoir de chacun et ce qui relève de son aptitude spéciale. Ce sont des choses trop individuelles et trop accidentelles pour que la théorie ait à s'en occuper. D'ailleurs, tout homme ayant charge choisira son mode d'action, et il n'y a pas tant de différence entre les sphères qu'entre les degrés de la perfection qu'on peut atteindre.

Le Gouvernement de l'église sera d'autant mieux compris que l'on connaîtra mieux la Théologie philosophique : elle discernera les diverses fonctions, mettra sur la voie des meilleures méthodes pour s'en acquitter et révélera les besoins du présent. Quant à l'application, elle dépend des dons personnels.

Il serait déraisonnable d'exiger tout ce que nous avons de-

mandé séparément, à propos de chaque cas, dans cette Encyclopédie; il ne l'aurait pas été moins de notre part, si nous avions inséré des desiderata qui ne doivent se trouver dans aucune encyclopédie. L'état de la Théologie pratique montre qu'elle est la dernière discipline qui ait pris place dans la théologie, comme elle apparait la dernière dans son développement.

N'oublions pas que le Service et le Gouvernement de l'église, dans le protestantisme, sont en opposition au catholicisme roromain; par conséquent, la perfection de la Théologie pratique est de les présenter comme le point culminant du conflit entre nous et Rome. Par là, elle reprend l'œuvre supérieure de l'Apologétique (§ 53).

LA SAINTETÉ DE JÉSUS OU L'HOMME NORMAL

PAR

L. GILARD

pasteur.

DEUXIÈME PARTIE [1]

Essai de solution.

CHAPITRE PREMIER

Position de la question.

Que vaut la formule à laquelle nous avons abouti dans la première partie de ce travail?

Nous espérons que vous y voyez autre chose que ce qu'elle vous paraîtrait peut-être si elle s'offrait à vous indépendamment de ce qui précède et dont elle est la conclusion, c'est-à-dire un vain cliquetis de mots contradictoires que leur simple rapprochement suffirait à montrer vides de sens.

Toutefois cette formule, pour se justifier complètement, a besoin d'explications nouvelles. Elle exige une réponse à cette question qui s'impose tout d'abord : Comment une même sainteté peut-elle être à la fois complète et incomplète, parfaite et imparfaite? Comment est-il permis de dire d'un même être qu'il est à la fois l'homme normal, vraiment et complètement

[1] Voir la première partie, livraison de mai, p. 201.

normal, et l'homme encore en voie de *devenir*, en marche vers la possession des biens de l'Esprit dans sa plénitude?

Telle est la question qu'il convient maintenant d'examiner.

§ 1.

Et avant tout dissipons une équivoque possible.

On pourrait appréhender que la solution de cette sorte d'antinomie ne consistât au fond à la supprimer en affaiblissant l'un de ses termes, celui de sainteté parfaite, de manière à le rendre par une sorte de grattage synonyme du second, celui de sainteté imparfaite et rélative.

C'est ce que se bornent à faire, si je ne me trompe, bon nombre de théologiens avec lesquels je déclare me sentir en communion spéciale et intime de préoccupations et d'esprit.

Désireux, avec raison, d'une part, de maintenir résolûment dans leur notion du Christ *cette humanité de nature* sans laquelle son œuvre est pour nous sans valeur, son exemple est inutile, ses expériences nous sont inaccessibles, son histoire est pure fantasmagorie et sa révélation s'évanouit; convaincus, d'autre part, et non moins justement, que, de l'homme à Dieu, quelque haut que l'homme s'élève, il reste toujours l'infériorité spirituelle et la subordination morale du premier au second, ces théologiens exprimeraient ainsi, ou à peu près, ce qu'ils conçoivent des rapports de Jésus avec la vie morale:

« La grandeur spirituelle de Jésus est immense. Il est le plus grand et le plus saint des hommes. Il l'est incomparablement. Il l'est à tel point, toutes les lignes maîtresses de la vie spirituelle et selon Dieu sont en lui si merveilleusement accusées, que nous trouvons dans sa personne et dans son œuvre tout ce qu'il faut faire et tout ce qu'il faut croire, tout ce qui porte au repentir, tout ce qui éveille en nous les nobles ambitions de la vie de l'esprit, tout ce qui produit en nos âmes la paix, la joie et la force par la foi, l'espérance et la charité.

» Et que faut-il de plus?

» Mais cette admirable sainteté de Jésus reste pourtant limitée, précisément parce qu'elle est humaine. Et qui dit limitée dit par cela même essentiellement imparfaite. C'est ce qu'il ne

faut pas oublier un seul instant, sous peine de ne plus nous entendre nous-mêmes. Ce n'est que dans un sens oratoire, et non scientifiquement précis, que nous pouvons parler de la sainteté complète et parfaite de Jésus. L'imperfection qui était en lui parce qu'il était homme a dû marquer dans sa vie. Admettons si vous voulez que rien ne la mette en saillie dans son histoire ; disons mieux, dans les quelques épisodes d'une courte période de son histoire qui nous sont relatés, — et encore, non sans esprit de tendance ! — dans nos Evangiles. Mais si nous connaissions la totalité de ses actes, de ses pensées, de ses sentiments, de tout ce qui aurait une place nécessaire dans un exposé fidèle et complet de sa vie intérieure et extérieure, de sa naissance à sa mort, nous y trouverions à coup sûr, non seulement l'imperfection, mais *des imperfections,* des fautes positives d'omission et de commission, sans lesquelles, encore une fois, il ne serait pas un homme. Nous y trouverions, tranchons le mot, *des péchés.* L'existence en lui de ces fautes positives, n'est-ce pas là ce qui seul explique et justifie sa déclaration solennelle que « Dieu est le » seul bon ? » C'est bien aussi ce que nous entendons tout au fond de notre pensée quand nous disons de sa sainteté qu'elle était imparfaite, incomplète, croissante et relative.

» Ne nous payons donc pas de mots. N'allons pas, même sous prétexte de glorifier Jésus, être infidèles à l'inspiration maîtresse de celui qui fut surtout « le témoin de la vérité. » Gardons-nous de lui attribuer une perfection hors des conditions de la nature humaine qui fut la sienne, c'est-à-dire une perfection purement imaginaire et chimérique. »

§ 2.

Messieurs, après tout ce que je vous ai déjà dit, je n'ai pas besoin de protester que je crois aussi fermement que qui que ce soit à la réalité de la nature humaine de Jésus. Cette humanité de la nature du fils de l'homme est tellement importante, et aussi tellement évidente, que je n'aurais pas le courage de discuter avec qui la méconnaîtrait.

Je reconnais aussi que cette humanité implique forcément :

l'imperfection en un sens, le progrès, le caractère relatif de sa vie morale.

En outre, je sens comme vous toute la difficulté du problème posé à l'esprit du théologien, par les deux termes que j'ai essayé de mettre en relief dans la conscience de cette personnalité si haute et si complexe.

Enfin je ne me refuse pas à serrer d'aussi près que possible les termes de ce problème : Qu'est-ce qu'*une imperfection qui se concilie avec la perfection, et une perfection qui s'accommode de l'imperfection?*

Mais, quelque difficile que soit la conciliation de ces termes opposés, je ne me sens pas le droit de trancher la question en coupant au plus court, ni de supprimer le problème en rayant l'un de ses termes.

Or, c'est ce que nous ferions en nous arrêtant à un point de vue qui reviendrait, en somme, à celui-ci : La sainteté de Jésus signifie simplement qu'il est moins pécheur que les autres.

Cette conclusion, pour plausibles et justes que soient telles considérations invoquées à son appui, ne nous satisfait pas. Elle ne répond pas à notre sentiment de la maîtrise morale de Jésus.

Cette conscience si profonde de son immunité à l'égard du mal, qu'implique sa communion paisible et constante avec le Père, sollicite une autre solution.

Pour nous arrêter à celle-là, il faudrait que nous ne pussions en toute sincérité et droiture faire autrement ; qu'il nous fût impossible de concevoir une *sainteté relative, une vie morale progressive*, et tout à la fois *pleinement conforme avec la vocation d'un être spirituel sur la terre.* Il faudrait, en d'autres termes, qu'il impliquât contradiction d'admettre une *imperfection sans culpabilité d'aucune sorte;* une infériorité à l'égard du bien objectif absolu, mais soustraite en même temps à toute atteinte du péché dans le sens le seul grave et le seul réel de ce mot.

CHAPITRE II

De la distinction entre l'imperfection objective et le péché imputable.

§ 1.

La notion d'une imperfection compatible avec l'absence de péché et l'immunité complète à l'égard du mal n'est pas contradictoire.

Formuler cette solution avec une clarté suffisante et l'établir sur des bases solides pour la comparer ensuite à l'image de Jésus, telle est la tâche qui s'offre inévitablement à nous à ce point de notre travail.

Je vous avoue humblement, messieurs, que devant cette tâche je me sens fléchir. Elle exigerait en effet une théorie de la volonté, de la liberté et du péché. Et pour dresser ici, de toutes pièces, une construction si complexe, la culture philosophique, l'habitude des travaux de ce genre, le temps et le talent d'exposition me font également défaut.

Pour toutes ces raisons, je me bornerai à la tentative de condenser en quelques thèses la substance, si importante soit-elle, de cette partie du sujet dont il vous a plu de m'imposer le lourd fardeau.

§ 2.

Voici ces thèses :

a) Le déterminisme, qui, mis absolument et sans réserve à la base de la théorie de la volonté, aboutit à nier le monde moral et à ruiner le fondement de la certitude, gouverne cependant une notable *partie* de l'activité intérieure et extérieure de tous les hommes.

b) L'activité humaine est soustraite à l'intervention de la liberté, *totalement dans la première période* de la vie de l'individu, et *partiellement dans la période ultérieure,* qui commence avec ce qu'on appelle, d'un terme vague mais pourtant substantiel, l'âge de raison.

c) Toute volition, *dans les cas visés ci-dessus,* est la résul-

tante nécessaire d'un état de choses antérieur. Elle ne pourrait être autre que ce qu'elle est, les circonstances restant les mêmes. Les éléments générateurs de cette volition sont exclusivement la nature de l'individu, son éducation, son tempérament, sa situation, son état d'âme au moment où la volonté se produit. Celle-ci en est la conséquence naturelle et immanquable, et, comme on l'a dit, « l'exposant de l'âme » à ce moment-là.

d) Il en est toujours ainsi lorsque, pour l'homme appelé à prendre une résolution, — cette résolution fût-elle par ses conséquences de qualité morale objectivement, — la question de l'*obligation* ne se pose pas subjectivement dans sa conscience; lorsque, en d'autres termes, les seuls motifs qui le sollicitent consciemment dans un sens ou dans l'autre sont des *avantages* et des *intérêts* de diverses natures. La délibération qui peut précéder l'acte de volonté est, *alors*, un simple calcul. Elle participe de la nature, dénuée de moralité, de toutes les opérations de ce genre.

Ce calcul peut être bien ou mal conduit, exact ou inexact, et les intérêts en vue atteints ou sacrifiés. Mais dans les opérations dont l'âme est alors le théâtre, il n'y a pas plus de place pour la liberté morale que dans les actions et réactions des systèmes de forces dont s'occupe la mécanique.

e) Par contre, il en est tout autrement lorsque la résolution à prendre *met en jeu le sentiment conscient d'une obligation morale* imposant un sacrifice. Dès qu'intervient, comme élément de volition soumis au choix de l'âme, l'impératif catégorique, ou l'instinct constitutif en nous de la vie supra-animale, alors la liberté morale entre en action.

f) La liberté morale est uniquement le pouvoir d'accueillir ou d'écarter l'impératif catégorique. Cette puissance indéterminée, s'il est permis d'ainsi dire *cet élément d'absolu* en l'homme, échappe à l'expérience. Elle est inaccessible même à l'imagination. Son existence se pose à priori comme un postulat nécessaire des faits de conscience. Elle se conclut à postériori de certains de ces phénomènes comme le remords et la satisfaction morale.

g) Nous admettons l'intervention de la liberté uniquement dans l'*état de tentation*. Nous déclarons impossible à prévoir l'issue d'une vraie lutte morale. Au contraire, le choix entre de purs avantages individuels pourrait être toujours prévu pour qui connaîtrait suffisamment le sujet délibérant. (Entre une somme d'argent et une œuvre d'art, l'avare, ignorant que l'œuvre d'art vaut de l'or, choisira sûrement la forte somme, et l'artiste non besogneux, le tableau.)

h) La liberté, qu'on a justement appelée le pouvoir de produire *des commencements nouveaux*, justifie cette appellation à deux points de vue: d'abord, elle introduit dans l'ensemble des évènements qui entrelacent sur la trame du possible le tissu de l'activité universelle, des faits, moteurs aussi, qui y agissent indéfiniment par leurs conséquences. Mais surtout la liberté introduit de graves modifications, bienfaisantes ou malfaisantes, dans l'âme qui est le théâtre de son action. Cette force, indéterminée et invisible tant qu'elle reste en puissance, devient, dès qu'elle entre en acte, *natura naturata*. S'il est permis d'ainsi parler, elle accroît en bien ou en mal la substance de l'âme. Elle y fortifie les tendances déjà existantes, homogènes à l'acte issu d'elle. Elle déplace le champ et modifie la nature des tentations à venir. Si elle a décidé en faveur de l'obéissance et du sacrifice, elle aboutit à un surcroît de lumière, de force, de paix, de vie éternelle. Dans le cas contraire, elle se résout en un élément nouveau de ténèbres, de troubles, d'énervement spirituel, de prépondérance de la vie animale, et fait ainsi « venir sur nous la condamnation et la mort. »

i) Enfin, le domaine de la liberté est exactement celui de la responsabilité. De même qu'il n'y a liberté que là où il y a lutte morale, de même il n'y a *responsabilité, jugement* exercé sur le sujet agissant, *perte ou conquête d'un élément de vie supérieure, péché ou sanctification* au sens propre, que là où il y a *tentation*. Tout ce qui se produit dans la vie en dehors des tentations, étant un développement nécessaire aussi déterminé que l'évolution de la vie végétale ou animale, ne saurait être que par un abus des termes, qualifié de sanctification ou de

péché. Il est dépourvu de caractère moral et n'a rien d'imputable, soit en bien, soit en mal.

§ 3.

Relevons pour y insister, dans les considérations générales ci-dessus, deux points principaux, d'où naîtra, si je ne me trompe, la notion de l'*homme normal*, d'une vraie et parfaite sainteté humaine compatible avec l'imperfection *objective*, avec la croissance et le progrès moral. Ces deux points visent *le domaine de la liberté morale* — domaine qui se déplace pour chacun dans un sens ou dans l'autre en vertu même des actes de liberté qu'il accomplit — et le *champ*, — corrélatif et co-étendu — *le seul* où il puisse y avoir pour chacun *responsabilité*, péché effectif et sanctification effective.

D'abord le champ du possible n'est indéfini qu'hypothétiquement et dans nos conceptions abstraites. Concrètement et pour tout homme vivant, il est assez étroitement limité.

Le domaine où peut hypothétiquement s'exercer la liberté du genre humain s'étend bien des derniers bas-fonds où fermente l'amas chaotique de tout ce qu'il y a de pire comme désordres, violences, corruptions, jusqu'aux sommets où s'épanouit la vie de l'esprit dans ses manifestations les plus divines. Mais de ce domaine chacun n'occupe qu'une partie. A chacun est assigné un champ particulier où il peut à son gré cultiver du froment ou de l'ivraie ; autour de lui et devant lui s'étend comme une *zone spéciale* dans laquelle seule peuvent surgir pour celui qui l'habite des sollicitations à ce qu'il sent être le bien ou des impulsions vers ce qu'il sait être le mal. Rien hors de ce milieu ne le pousse à agir. Rien n'appelle son vouloir. Hors de cette zone ses regards mêmes ne portent pas. *Chacun est tenté à sa taille.* Les appels au bien ou au mal qui sollicitent chacun sont en exact rapport avec la stature morale à laquelle chacun est parvenu. Cette stature actuelle est elle-même pour chacun le résultat, complexe mais rigoureusement exact, de ses origines, de l'éducation qu'il a reçue, du milieu qu'il habite, des influences dont il a bénéficié ou souffert, et de *l'usage qu'il a fait antérieurement de sa liberté.*

Selon une expression familière à l'anglais et dont le sens est des plus clairs et des plus suggestifs, chacun de nous habite une *debateable land*, une *terre de contestation*, analogue à la région frontière de deux états ennemis et théâtre de leur luttes séculaires. Ce territoire contesté, entre le mal qui nous attire et le bien qui nous appelle, est le seul où soient réellement possibles pour nous les luttes de la liberté dans cette vie morale qui est « un train de guerre. »

De plus, cette zone des seules réelles sollicitations au bien et au mal qui peuvent s'exercer sur les hommes n'est pas la même pour tous. Par exemple, elle est à beaucoup d'égards autre pour un sauvage, autre pour un civilisé, autre pour un homme d'autrefois ou pour un homme d'aujourd'hui. Elle varie avec les temps, les climats, les tempéraments, le degré d'instruction, la profession, bref avec toutes les circonstances qui nous entourent, dont chacune a ses avantages spéciaux et ses tentations spéciales. Chacun a ses *besetting sins*, ses péchés « agressifs » ou « assiégeants, » comme la Bible anglaise traduit d'Hébreux XII, 1, « Le péché qui nous enveloppe aisément. » Plus souvent et plus dangereusement que tout autre, l'homme de guerre est tenté de se laisser aller à la violence, l'avocat au mensonge, l'homme d'affaires au gain deshonnête, l'homme d'église au jésuitisme, l'indigent au larcin, le grand personnage à la morgue hautaine. Et inversement, il est des carrières qui sont un soutien, en exigeant, sous peine d'immédiate déchéance, le souci constant de la probité et de l'honneur ; d'autres qui appellent à toute heure l'attention, comme à une nécessité d'usage courant, sur le sacrifice, dû au devoir, de ses aises, de ses biens et même de sa vie.

Pour préciser davantage, il est des vices universellement jugés honteux et bas, dont la puissance de séduction est redoutable pour tels de nos frères, et qui ne nous inspirent, à nous, qu'éloignement et dégoût. Ces vices-là, au point où nous en sommes, nous n'avons pas, ou nous n'avons plus, à les repousser au prix *d'une lutte quelconque*.

En revanche, que d'autres convoitises, que de sollicitations à ce qui est le mal aussi, quoique sous une forme moins

vulgaire et moins répugnante, mais contre lesquelles, livrés à nous-mêmes, réduits à la quantité de force morale déjà réunie dans cette nature concrète et de valeur moyenne qui est la nôtre, nous ne pouvons rien sans le secours de Dieu.

Et à ces convoitises, à leur tour, trop puissantes pour des âmes médiocres, et qui sont pour ces âmes comme la zone dangereuse de la forteresse du mal, — à ces convoitises, d'autres hommes, meilleurs et plus grands, sont inaccessibles. Elles sont trop au-dessous d'eux. Peut-être doivent-ils à des circonstances meilleures qui ont précédé et préparé leur naissance ou entouré leur berceau, une situation plus avantageuse dès le début. Peut-être est-ce à de longs et persévérants efforts déjà accomplis qu'ils doivent d'avoir poussé plus loin les frontières de leur domination spirituelle. En tout cas, autre est le domaine qu'ils ont à conquérir dans l'immense territoire spirituel graduellement soumis à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Plus avant s'étend pour eux *la terre de la contestation*. Plus haut sont les champs de bataille où ils suent le sang et l'angoisse en invoquant à l'appui de leur faiblesse la « loi de l'Eternel qui restaure l'âme, » le céleste Idéal vivant et aimant qui est leur guide, leur appui et leur victorieuse inspiration.

En résumé donc, le domaine de nos tentations, et par suite de notre liberté, est limité. Ce champ se déplace comme les frontières d'un état qui a remporté de grands succès militaires ou subi les amertumes de la défaite. Il se déplace selon les modifications de notre nature morale, modifications qui sont pour nous le résultat inévitable de la vie. Fidèles à notre vocation nous nous élevons. Des sources de transgressions se tarissent. Des penchants autrefois redoutables s'atténuent, s'éloignent à perte de vue et d'attrait. Notre vue s'étend, à nos regards surgissent des devoirs nouveaux. Des appels nous sont adressés à des œuvres, jusqu'alors inaperçues, d'activité charitable ou de réformation. Infidèles, au contraire, nous perdons du terrain. Nous redescendons; notre vue s'obscurcit, notre force diminue, et les séductions des bas-fonds redeviennent menaçantes.

Mais toujours, quel que soit le degré où la vie nous a élevés

ou fait redescendre, pèse sur nous la nécessité du choix imposée aux êtres libres:

« J'ai mis devant vous la vie et la mort, le bien et le mal, la bénédiction et la malédiction, choisissez[1]. »

§ 4.

En second lieu, disons-nous, de même qu'il n'y a de liberté qu'où il y a tentation, de même il n'y a responsabilité qu'où il y a liberté, et il ne peut y avoir péché que là où il y a tout à la fois tentation, liberté, responsabilité.

Cela est si vrai, si évidemment, si indispensablement vrai, qu'il semble inutile d'insister. Mais il n'est rien de plus méconnu dans le langage religieux courant, tout imprégné de la notion outrée du péché et de l'homme que l'Eglise a tirée de certaines expressions de saint Paul et des prophètes: « Ils se sont tous égarés, ils se sont rendus tous ensemble abominables. Du venin d'aspic est sur leurs lèvres. Leurs pieds sont légers pour répandre le sang. Il n'y en a point qui fassent le bien, non pas même un seul. » De grands docteurs du passé, Saint-Augustin, les théologiens de la Réformation, les Jansénistes, ont conclu de là la doctrine de la corruption totale par la chute. En vertu de la chute, l'activité morale de l'humanité est radicalement empoisonnée dans sa source. Les vertus de l'homme irrégénéré ne sont qu'apparentes, « des vices splendides. » La vie naturelle toute entière est coupable et frappée de malédiction.

Mais en vain Pascal apporte à ce dogme l'autorité de son nom et de son génie: « Chose étonnante, dit-il, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pou-

[1] Il va sans dire qu'en relevant cette nécessité du choix, nécessaire pour que les voies de Dieu soient équitables et qu'il y ait un monde moral, nous n'oublions pas la nécessité de la grâce intérieure, du secours d'en haut, de la communion avec Dieu dans la prière, pour remporter les victoires de la vie chrétienne. Si Jésus-Christ révélait le secret de sa force en disant: « Le Fils ne peut rien faire de lui-même,» à plus forte raison nous associons-nous à cette humble confession.

vons avoir connaissance de nous-mêmes! Car il est sans doute qu'il n'est rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu *coupables* ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste, car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de *damner éternellement* un enfant incapable de volonté, pour un péché où il parait avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être?

« Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. »

Il n'y a pas à s'y tromper, Messieurs, cette page si tragiquement belle nous fait assister à une violence de Pascal sur sa propre pensée. Sans principe générateur dont ce dogme serait la conséquence, en vertu simplement des conséquences qu'il juge nécessaire de tirer de ce dogme, il s'impose d'admettre comme un fait cette culpabilité originelle qui froisse si rudement sa raison et sa conscience. Et il ne voit à coup sûr dans l'affirmation à laquelle il se plie ainsi violemment qu'une légitime mise en œuvre du grand principe qu'il a proclamé ailleurs: *La volonté organe de la créance.*

Certes nous n'oublions pas un seul instant que ce principe est non seulement de Pascal mais de l'Evangile. « Si vous *vouliez* vous connaîtriez.... » disait Jésus aux Pharisiens. La foi en effet est essentiellement un acte de liberté. Il y a, à son origine au moins, une libre détermination de la volonté. Elle plonge sa racine maîtresse dans le sol sacré de l'action morale, le seul qui puisse lui fournir la sève vivifiante dont elle a besoin. Nul de nous sans doute, n'hésitera à reconnaître qu'il nous arrive à tous, une fois ou l'autre, de recourir à ce principe pour appuyer sur cet élément de certitude quelque point fondamental de notre foi. Dans nos vues du monde spirituel il est pour tous

des choses que nous croyons uniquement parce que nous *voulons* les croire.

Prenons-y bien garde toutefois. Quelqu'inévitable que soit, à tel endroit de nos croyances, une opération intellectuelle et morale de ce genre, elle n'est pas pour cela toujours et partout également légitime, car une affirmation établie par ce procédé peut bien rester d'une conciliation difficile avec telle autre également nécessaire sans qu'il y ait là une raison suffisante de l'écarter; mais encore faut-il qu'elle n'en soit pas la négation directe et flagrante. On admet bien, même dans les sciences exactes, des propositions qui ne sont ni des axiomes, ni déduites des définitions et des axiomes, et qu'on appelle des postulats. Mais un prétendu postulat géométrique qui aurait pour conséquence immédiate que la somme des angles d'un triangle vaut plus ou moins que deux droits serait à rejeter d'emblée, sous peine de voir crouler tout l'édifice des vérités géométriques. Il en est de même dans les sciences morales. Le prétendu postulat catholique de l'autorité infaillible de l'Eglise est à l'usage exclusif de ceux qui ignorent que l'enseignement de l'Eglise n'est nullement *quod creditum est ubique, semper, ab omnibus*. Pour ceux qui savent combien cet enseignement est dépourvu au cours des siècles de la foncière et constante unité indispensable à l'autorité qu'on revendique pour lui, il n'est plus permis de faire état de cette autorité. Agir autrement est une prévarication, dont la pénalité est dans le scepticisme qui ronge tout le monde catholique. J'en dirai autant de l'ancien postulat protestant de l'autorité souveraine et infaillible des livres saints. Il est en contradiction élémentaire et flagrante avec l'état d'esprit que crée la moindre lumière sur la nature et le but des livres saints, leur histoire, leur date, leur mode de composition et de conservation. Dans ces conditions, en maintenir la formule sous prétexte de ménager la foi des faibles qui aurait besoin de cet appui, c'est encourir une responsabilité plus grave que celle des pires scandales causés par les pires négations. C'est ouvrir à l'envahissement du scepticisme tout le contenu de la foi protestante.

Il en est de même de ce postulat théologique de la culpa-

bilité originelle ici posé si éloquemment par Pascal. Le principe si vrai, si fécond, si indispensable de « la volonté organe de la croyance » n'a rien à voir ici.

En vain, pour lui donner cours où il n'a que faire, le grand tourmenté des Pensées impose silence (« Taisez-vous, raison orgueilleuse ! ») aux protestations en lui « du roseau pensant. » En vain il veut d'une volonté acharnée, pour maintenir intacte l'autorité d'une tradition consacrée, d'après lui, au cours des siècles par tant de miracles, se contraindre à voir dans le dogme janséniste de la culpabilité transmise le cœur du christianisme et le seul lien d'unité entre la misère et la grandeur de l'homme.

Ce qu'il appelle, avec une amertume si passionnée, « les règles de notre misérable justice » reste malgré tout la base inébranlable de toutes nos convictions.

En vain le sens moral individuel peut errer. S'il était possible de le discréditer dans ses données les plus élémentaires, comme celle qui réprouve « la damnation éternelle d'un enfant incapable de volonté pour un crime commis six mille ans avant qu'il fût en être, » alors tout ce qui repose sur le sentiment de la justice, et la vocation humaine, et le caractère de Dieu, et la notion même du péché, s'écroulerait à la fois. C'est au nihilisme religieux complet qu'aboutirait cette abdication imposée à la raison et à la conscience au profit du dogme de la culpabilité transmise.

S'il est un principe hors de doute, c'est précisément celui-ci, *que la culpabilité ne se transmet pas.*

§ 5.

Ce qui ne veut pas dire, je m'empresse de le déclarer, que la notion du péché originel soit fausse de tout point, et ce terme de péché originel, vide de sens.

Car, par un certain côté, notre état, même moral, dépend grandement de notre origine ; et notre origine à son tour — que ce fait soit dû ou non à une chute antérieure de notre race — notre origine est animale, partiellement au moins.

Et si l'on prend le mot de péché dans un certain sens, si l'on

appelle péché, comme on le fait généralement, tout ce qui au cours de la vie humaine universelle est opposé *objectivement* au grand commandement qui résume la loi et les prophètes, ou ne s'en inspire pas à un degré suffisant, alors le péché, certes, abonde au point d'être partout dans le cœur et dans la vie des hommes. Le péché, alors, se manifeste dans tout le cours de l'histoire comme une entité mystérieuse dont l'activité est universelle et ininterrompue, tellement que ses éruptions dans les crimes les plus affreux aux suites les plus lamentables, ne sont, dans cette activité du mal, que des accidents qui y dénoncent simplement la véritable nature de tout le reste.

Mais cette appellation générale du péché a besoin d'être soigneusement qualifiée dans l'application qu'on en fait à des faits très différents et à des situations morales très différentes.

Et il faut oser dire et maintenir résolument que le péché d'origine, de transmission, le *péché-maladie* dû à la solidarité fatale de la descendance, le péché enfin *en ce que*, et *en tant que*, il demeure *purement objectif*, n'est pas imputable, n'est pas au vrai sens du mot un péché.

Cette imperfection originelle nous apparaît même comme l'essentielle condition de la vie morale à nous connue. Seule, en effet, elle amène et produit les tentations qui sont les conditions et les moyens du progrès de la vie morale. Selon son étendue et sa gravité, elle détermine la nature de ces tentations et la région du monde moral où elles se produiront pour chacun. Et, pour le dire en passant, c'est avec la première de ces tentations, née au premier appel de la conscience, que commencera la vie personnelle, bonne ou mauvaise, de l'individu.

Mais cette imperfection — et avant les tentations auxquelles elle donnera lieu, et dans les intervalles de ces tentations, — il faut bien la distinguer du *péché subjectif*, du *péché rébellion, du péché subséquent à une lutte morale* (brève ou prolongée), du péché *commis en révolte consciente contre la loi du devoir.*

§ 6.

Nous invoquons ici à l'appui de notre thèse une déclaration caractéristique de saint Paul.

Cette déclaration paraît opposée, et l'est peut-être, à certains éléments du système religieux de l'apôtre.

Mais elle est si saine, si noblement hardie, que nous n'en rendons que davantage grâce à son esprit et à sa mémoire.

C'est qu' « Il n'y a point de péché là où il n'y a point de loi. »

« Tout ce qu'on ne fait pas avec foi est un péché, » disait-il aussi; et encore : « Que chacun agisse selon qu'il est pleinement persuadé dans son esprit. »

Et à ces dernières sentences de l'apôtre se rattache, comme l'envers d'une étoffe à son endroit, l'affirmation qu'il ne saurait y avoir de mal là où rien n'avertit qu'on fait mal; qu'aucune résolution n'est condamnable que si elle est associée à quelque *persuasion* que c'est la décision opposée qui serait obligatoire, et non celle à laquelle on s'est arrêté.

C'est-à-dire encore : Le seul péché réel, imputable, est un acte de rébellion contre la conscience, car c'est bien là ce que signifie « Il n'y a point de péché où il n'y a point de loi. »

C'est pour cela — je tiens à le dire bien qu'il paraisse étranger à mon sujet, mais comme illustration et affirmation jusqu'au bout d'une pensée essentielle à mon sujet, — c'est pour cela que la vie animale, qui, dit le même saint Paul, « est au commencement, » est moralement innocente.

Cette vie animale, par laquelle nous débutons et a débuté sur la terre le genre humain; cette vie animale qui ne renferme qu'à l'état de *germe* l'élément divin destiné à grandir et à se subordonner tout le reste en le transformant, à sanctifier même la chair en la dominant; cette existence rudimentaire que notre humanité, plus loin encore que l'âge des cavernes, a vécue presque exclusivement pendant des milliers d'années dont le nombre est inconnu, — a beau être égoïste, impure et cruelle. Elle a beau nous apparaître dans ces vieux âges, ou plus près de nous (dans ces couches déshéritées et ténébreuses où elle se

survit) comme un tissu d'odieux péchés objectifs, monstrueusement indignes de la noble créature appelée à devenir fille de Dieu, — elle peut n'être pas en cela plus coupable que l'acte du loup qui mange un agneau pour apaiser sa faim, ou l'acte de l'enfant qui cherche un soulagement à la déchirure de ses fibres sous la poussée de ses dents en mordant le sein de sa nourrice. Elle reste sûrement innocente dans tout ce que ne dénonce pas encore au *primitif* la mystérieuse voix intérieure dont les balbutiements créateurs ne donneront que peu à peu une forme substantielle à ce qui sera, alors, pour lui la catégorie sacrée de tout ce qui est bon, juste et pur.

Que les manifestations brutales de cette vie inférieure puissent être et doivent être (imputables ou non) réprimées, avec ménagement toutefois, par la société qu'elles mettent en péril — d'accord!

Que le devoir élémentaire et impérieux soit de combattre et soumettre le plus possible, en nous et hors de nous, cette vie animale; de travailler, dans l'esprit fraternel du Christ, à éveiller chez ceux que visiblement elle domine, le sentiment et l'attrait d'une vie plus haute et meilleure, — oui encore!

Mais que les hommes, à quelque degré, élevé ou bas, de la vie morale où ils se trouvent actuellement placés, soient coupables de tous les actes accomplis par eux sans conformité parfaite avec les exigences de la vocation humaine, de la vie divine dans sa plénitude, je le nie.

Qu'aux yeux du juste juge la vie des plus bas placés parmi ces primitifs anciens ou actuels offre le même aspect qu'elle a pour l'un de nous les jugeant sans clairvoyance et sans charité, ce qui est souvent la même chose; qu'ils vaillent sûrement moins que tel autre dont l'existence *est en soi* démesurément supérieure à la leur, — qui oserait l'affirmer? Qui l'oserait parmi ceux qui n'oublient pas que Dieu exige davantage de ceux à qui il a confié davantage? Qui l'oserait parmi les disciples de Celui qui avait bien ses raisons en nous recommandant de ne pas juger? Qui sait à quelles impulsions, tendant à l'entraîner plus bas encore, tel misérable a souvent et obscurément résisté? Qui sait quel mutisme pèse sur sa

conscience rudimentaire pour d'innombrables traits de la vocation humaine dont le caractère obligatoire est pour nous l'évidence même?

Que la lumière du Christ rayonnant d'un cœur aimant et pur pénètre une fois de plus au sein des ténèbres; qu'un misérable échappe par la conversion à sa fange morale, compatible peut-être avec les vertus de l'élite il y a quatre mille, ou dix mille, ou vingt mille années, mais dont la vraie nature lui a été révélée pour la première fois par un contact vivant avec le cœur aimant et pur qui s'est abaissé jusqu'à lui ; et qu'il regarde ensuite avec horreur tout l'ensemble du bourbier où s'est vautrée sa vie passée, — rien de plus naturel !

Mais que, dans une telle vie, les éléments de mal moral purement objectifs et que la conscience n'avait pas dénoncés encore, — puissent être l'objet légitime, — je ne dis pas de la repentance transformation (métanoia), compatible avec la paix qui passe toute intelligence, — mais du remords qui brûle éternellement, — non pas!

Que Saul de Tarse devenu l'apôtre des gentils, au souvenir douloureux qu'il a méconnu son Maître et poursuivi à mort ses disciples, pousse le cri douloureux que vous savez — c'est bien!

Mais il n'en reste pas moins que Saul de Tarse est essentiellement le même que saint Paul. Le même esprit d'obéissance à Dieu anime l'apôtre dévoué jusqu'au martyre et le pharisien persécuteur jusqu'au supplice d'autrui. Ce qui fait l'unité de l'un et de l'autre, ce qui du pharisien fera sortir l'apôtre, c'est ce qui vaut au premier le beau témoignage à lui rendu par la voix symbolique d'en Haut: « *Il te serait dur* de regimber contre l'aiguillon. » C'est qu'il ne regimbe pas quand la vérité lui apparaît comme dans un éclair. Il obéit à l'aiguillon de la vérité et du devoir. Il accomplit en cela l'acte de liberté le plus fécond de sa carrière. « Sans prendre conseil de la chair et du sang » il change de vie, il rompt avec son passé — au prix de quels déchirements! — au moment où son péché changerait de nature, et lorsque, de victime d'un égarement, il deviendrait criminel par sa volonté. Aussi l'apôtre ajoute-t-il à son humble

confession : « Toutefois j'ai obtenu mon pardon parce que j'ai agi par ignorance, aux jours de mon incrédulité. » Qu'est-ce à dire? Sinon qu'autrement Saul ne fût pas devenu Paul, et l'apôtre qui était en lui en puissance se fût brisé à ce tournant de sa vie. Qu'est-ce à dire surtout, sinon que sa carrière de persécuteur ne lui eût pas été pardonnée, qu'il fût descendu par là au même niveau que ces autres pharisiens auxquels le Maître adressa un jour la plus sévère déclaration qui soit jamais sortie de sa bouche ?

Vous vous rappelez les circonstances:

Un acte puissant de compassion accompli par Jésus en faveur d'un pauvre malade.

Des pharisiens témoins de cet acte, regardé par tous alors comme surnaturel.

Leur répugnance d'hommes pétris de préjugés, de formalisme, et d'orgueil, à accepter comme l'envoyé de Jéhovah ce docteur débonnaire et humble qui prêche la religion de l'Esprit.

Leurs efforts, sous la pression de cette répugnance intéressée, pour détourner de lui la foule et se dispenser eux-mêmes d'ouvrir leur cœur à sa parole.

Le prétexte qu'ils inventent, malgré le témoignage intérieur déclarant qu'un pareil homme, qui porte si visiblement écrit dans sa vie et sur son visage même « la sainteté à l'Eternel, » ne peut être un allié de Satan.

Cette explication boiteuse, même pour eux: « C'est par Béelzébul, le prince des démons, qu'il chasse les démons. »

La réponse foudroyante : « Vous savez bien vous-mêmes qu'une maison divisée contre elle-même tombera; qu'un royaume divisé contre lui-même sera réduit en désert ; que si Satan chassait Satan, son royaume ne saurait subsister. Votre accusation n'a donc, même pour vous, ni sens ni base. Elle est fausse, et vous savez qu'elle est fausse. Vous ne trompez les autres qu'en commençant par vous mentir à vous-mêmes. C'est là ce qui juge votre opposition, qualifie votre attitude, fait l'infinie gravité de votre conduite. Si vous étiez de bonne foi en accusant à faux le Fils de l'homme, ce ne serait rien. Mais en imposant silence au témoignage de Dieu en vous, vous faites

d'un blasphème, autrement excusable, contre le Fils de l'homme, un blasphème inexcusable contre le Saint-Esprit. Vous en rendrez compte devant Dieu. »

« C'est pourquoi je vous dis : Tout péché et tout blasphème sera pardonné aux hommes, mais le péché contre l'esprit ne leur sera point pardonné. Si quelqu'un a blasphémé contre le Fils de l'homme il lui sera pardonné, mais si quelqu'un a blasphémé contre le Saint-Esprit il ne saurait lui être pardonné, ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir. »

Telle est donc la distinction, consacrée par le docteur le plus autorisé qui fut jamais, entre ce que nous appelons pour abréger *l'imperfection* purement *objective*, et le *péché subjectif* ou conscient. La seule faute grave, justement punissable, la seule transgression réelle dont l'homme puisse se rendre coupable, le seul péché que menace l'indignation divine, c'est de manquer de sincérité, de faire volontairement le mal, de soutenir le faux en connaissance de cause, de mentir à sa conscience.

Mais cela, Dieu ne le pardonne pas. Dieu ne pardonne pas le vrai péché, subjectif, conscient. C'est une semence confiée au sol toujours fécond du monde invisible et grosse d'une infaillible moisson. La justice ne désarme pas. « Ton iniquité te trouvera. » Cette loi est éternelle; elle ne menace pas moins le vrai péché sous l'alliance de grâce que sous l'ancienne dispensation. Elle s'applique à chaque péché, immédiatement et à chaque instant. Il n'est pas nécessaire au fonctionnement de cette loi que s'accomplissent à la lettre et visiblement tous les actes du grand drame, toutes les scènes du grand tableau qui en est la représentation symbolique: Un trône blanc dressé dans les cieux; les vivants et les morts rassemblés devant le Juge; les livres ouverts; le triage entre les brebis et les boucs, entre les bénis du Père et les condamnés aux flammes. C'est dès ici-bas que la bénédiction pénètre les cœurs et que les flammes s'y allument. Le bien voulu et pratiqué au prix du sacrifice unit l'âme à son principe divin, établit sa foi sur le roc, et accroît en elle la vie éternelle. Au contraire le mal sciemment voulu dégrade l'âme, attente à sa paix, obscurcit sa vue de l'invisible, consume une part de sa vie et détruit quel-

que élément de sa communion avec son principe, source pour cette âme de toute force, de toute dignité, de toute harmonie intérieure, de toute joie pure.

Quant à l'imperfection purement objective, elle peut être grave et visible, elle peut l'être horriblement et à tous les yeux, chez un être humain encore voisin des origines de l'espèce ou redescendu à ce niveau dégradé. Elle peut aussi se réduire à d'insaisissables lacunes dans une vie toujours fidèle, toujours ascendante, toujours docile aux appels de l'Esprit, elle peut être, dans ce cas, conclue plus que constatée, plus pressentie qu'aperçue, chez « le plus beau des enfants des hommes, » qui, en communion ininterrompue et croissante avec Dieu, déclare pourtant que « Dieu seul est bon. »

Mais cette subordination morale au Dieu infini, cette infériorité inhérente à qui doit être tenté, à qui est appelé à « croître en stature, en sagesse et en grâce, » cette imperfection-là n'est pas le péché.

CHAPITRE III

L'homme normal.

Que sera, Messieurs, d'après ce que nous venons de voir, l'homme normal?

D'abord ce sera un homme.

Un vrai homme.

Pas un Dieu déguisé.

Pas un étranger à notre terre, venu sur notre terre en être surnaturel, revêtu d'une impénétrable armure, pour y livrer sans risque les batailles de l'esprit.

Pas un combattant invulnérable, qui ne pourrait sans cruelle ironie s'adresser aux hommes comme à ses frères, et les inviter comme tels à marcher sur ses traces, à « discerner par eux-mêmes ce qui est juste, » à pratiquer ce qui est bien, à « être parfaits comme le Père qui est dans les cieux est parfait. »

Mais un homme, né comme un homme, tenté du dedans et du dehors comme un homme, luttant contre le mal comme un

homme, avec les armes que l'homme peut posséder et manier.

Donc il ne sera pas revêtu de la perfection morale objective.

Il y faudrait autre chose que la droiture de la volonté, exigible de tous et suffisant à tout.

Il y faudrait encore l'omniscience;

Il y faudrait la connaissance infuse et simultanée de tous les devoirs;

La vue immédiate et complète de ce que chacun doit être en toutes circonstances, dans ses actions, ses paroles, ses sentiments, ses pensées;

La perception constante et infaillible de tous les rapports qui unissent les hommes, les choses, les institutions, et de toutes les subordinations qui en résultent dans la hiérarchie des obligations.

L'homme normal ne possèdera pas d'emblée cette science.

Il pourra en acquérir beaucoup, s'y élever bien haut.

Car en lui s'accomplira merveilleusement cette loi du progrès dans la connaissance proclamée par les prophètes du plus grand peuple religieux qui fut jamais: « Le secret de l'Eternel est pour ceux qui le craignent et sa justice pour la leur donner à connaître;.... l'entrée de ses paroles illumine et rend les plus simples intelligents; »

Mais cette science du bien, il aura à l'acquérir.

Il apprendra de jour en jour des hommes, des choses, des livres, surtout de Dieu par la communion croissante avec l'Esprit.

Il apprendra. Il désapprendra aussi. Il devra plus d'une fois, oublier, changer ses plans, corriger ses jugements, modifier ses vues.

Pour l'accomplissement de l'œuvre à lui assignée, il pourra disposer d'une force, d'une pénétration, d'une souplesse, d'une étendue d'esprit extraordinaires.

Par suite, il saura dans ses entretiens aller droit à la substance des choses et au sens des institutions, saisir d'emblée

dans les règles rituelles ou morales les principes immuables qui tour à tour font la valeur des règles ou en commandent l'abolition : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. Si vous saviez ce que signifie cette parole: Je veux miséricorde et non sacrifice, vous ne condamneriez pas ceux-ci, qui ne sont point coupables. Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui peut le souiller, mais ce qui sort de lui. »

Il tranchera d'un mot souverain la rivalité entre Jérusalem et Garizim :

« Dieu est esprit, il faut l'adorer en esprit et en vérité; le reste ne compte pas. »

Il réduira au silence une secte matérialiste en faisant jaillir d'une expression familière et banale pour elle une révélation d'immortalité: « Il est écrit: Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, or Dieu n'est pas le Dieu des morts mais le Dieu des vivants. »

Il pourra joindre ainsi à un degré qu'admireront les maîtres de la pensée dans tous les temps ce que l'un d'eux appellera « l'esprit de finesse à l'esprit géométrique, » l'extrême rigueur dialectique à l'intuition directe la plus pénétrante; imposer mainte conception de son esprit au monde à venir; marquer de son empreinte des langues encore à naître; faire par exemple que partout désormais les dons de la nature et de l'art s'appellent des *talents*, c'est-à-dire des *valeurs* à faire fructifier, et que partout on traite d'hypocrites, ou *porte-masques*, les faux dévots.

Mais, dans l'homme normal, la force de l'esprit, le génie du penseur, ne sera pas l'essentiel.

Il pourra aussi posséder une sensibilité puissante et exquise, qui fera des rapports avec lui un charme, de son contact sympathique une suggestion miraculeuse de paix, d'amour, de santé physique et morale, capable de soulager bien des souffrances et de guérir bien des maux; de sa parole une source intarissable de poésie tour à tour tendre ou enflammée.

Mais cela encore ne sera pas l'essentiel.

Il pourra enfin venir au monde dans des conditions exceptionnellement favorables à l'apparition en lui d'un être moral hors ligne.

Il pourra recueillir, du fait de son origine, dans des proportions ailleurs inconnues, un immense et double avantage:

Bénéficier d'abord de l'*hérédité* , qui transmet mystérieusement en tendances épurées et fortifiées au descendant d'une race de choix les biens spirituels obscurément amassés dans une longue suite de générations fidèles;

Bénéficier aussi et surtout de la *variabilité* dans l'hérédité, qui est l'autre facteur, plus mystérieux et plus nécessaire encore, de l'amélioration et de l'exaltation des types vivants.

Ainsi sa naissance pourra être comme l'éclosion de la plus noble fleur humaine sur une branche choisie parmi les rameaux les plus vivants d'un peuple élu.

S'il doit être tenté — comme il faut qu'il le soit, pour devenir le véritable « Israël, vainqueur des hommes et de Dieu » — un champ spécial, approprié à sa haute nature et à ses dons magnifiques, sera assigné à son activité morale.

Pour lui la « zone dangereuse » sera placée bien haut dans le champ indéterminé du possible.

Non seulement il habitera une sphère inaccessible aux tentations ignobles et basses qui agissent sur le vulgaire, mais il y sera aussi, du fait de sa nature *initiale*, supérieur sans difficultés et sans luttes à maintes tentations qui assiègent les plus grands.

Par l'exaltation de son commencement il aura, à un degré unique, pour lot glorieux et terrible la solitude des grandes âmes.

Dans la région sublime où lui seront adressés les appels de l'esprit, il sera seul à les entendre, seul à y répondre, seul à « fouler au pressoir, » seul à soutenir ses luttes déchirantes et à répandre sa sueur de sang.

Et faute de pouvoir le suivre et le comprendre à ces hauteurs où leur regard ne porte pas, dans la stupeur aussi où les aura plongés sa familiarité inouie à appeler Dieu son Père, ses

disciples en viendront vite à le croire soustrait à toute réelle tentation, revêtu d'une nature extra-humaine, et conçu dans le sein d'une vierge par l'engendrement du Saint-Esprit.

Et néanmoins, pas plus que son éloquence, et son génie, et tous les dons extraordinaires de son esprit et de son cœur, cette hauteur et cette pureté initiales de sa nature morale ne seront pas, dans l'histoire et dans l'image de l'homme normal, l'essentiel.

L'essentiel en lui, ce sera cette chose si simple et si élémentaire, mais si importante, si constitutive de notre grandeur, si auguste et divine quand elle est bonne, la seule qui compte pour le Juge, la seule qui réjouisse ou indispose le Père, la seule qui élève ou qui dégrade, la seule qui constitue la sainteté ou le péché, *l'usage qu'il fera de sa liberté.*

L'essentiel, ce sera la droiture inflexible de sa volonté;

Ce sera la franchise de sa résolution, toujours maintenue, toujours renouvelée, d'obéir à la voix intérieure qui commande l'obéissance au prix du sacrifice.

Ce sera le parti pris de faire tout le bien qu'il verra, de ne s'accommoder d'aucun mal, de ne subir aucune déchéance, de lutter victorieusement et à tout prix, avec l'aide toujours accessible de Dieu, contre toutes les tentations qu'il pourra rencontrer sur sa route.

Là sera la raison, nécessaire et suffisante, de la paix de Dieu qu'il goûtera sans interruption, de sa possession croissante de la communion divine et de tous les biens qui l'accompagnent.

C'est là ce qui l'élèvera jusqu'aux plus hauts sommets de la vie, ce qui fera de lui le véritable héros de la sainteté, le porte-étendard que tiendront à honneur de suivre tous les combattants de l'esprit épris de leur vocation humaine.

C'est là enfin ce qui fera de lui l'homme normal, et l'homme normal, ce sera Jésus de Nazareth, l'homme approuvé de Dieu, « le fils de Dieu vivant selon l'Esprit de sainteté. »

BULLETIN

THÉOLOGIE

Wilfred Monod. — Il vit[1].

Un compte rendu d'un ouvrage d'édification serait-il déplacé dans une Revue de théologie? A cette époque où la théologie est essentiellement christocentrique, aucun livre sur le Christ ne pourra laisser indifférents les hommes de science ; et si les théologiens s'accordent à dire que le point central de leurs études est la *vie* chrétienne, une vibrante proclamation du Christ vivant et vivifiant doit répondre à leurs préoccupations. Il n'y a guère d'ailleurs, on s'en assurera par la lecture de notre volume, de sujets doctrinaux qui ne soient étroitement liés à cette réalité suprême : la vie actuelle et permanente de Jésus-Christ. La justification du pécheur, sa sanctification, le salut de l'individu et de la race humaine, l'état actuel du croyant et son avenir, l'Eglise et ses sacrements, la morale chrétienne dans sa source, dans ses éléments, dans ses effets, dans ses devoirs, dans ses applications sociales les plus lointaines ou les plus précises, tous les sujets de nos méditations constantes, tous ces points essentiels de notre philosophie chrètienne sont abordés et développés par M. W. Monod, comme se présentant d'eux-mêmes à propos de la personne du Sauveur, et tous prennent un très vif relief, je dirai une coloration très intense, sous le prisme particulier de la pensée qui obsède, enflamme et inspire l'auteur.

Il est vrai que ces méditations sont tout autre chose que des

[1] *Il vit*. Six méditations sur le mystère chrétien, pour la fête de l'Ascension. Paris, Fischbacher, 1898. VII et 306 pages.

dissertations; elles ne forment point un traité didactique. Il n'y a qu'à parcourir les titres et les sujets un peu vagues des chapitres pour s'en convaincre. I. *Il vit, le secret de l'Evangile.* II. *Il vit, le secret de l'Eglise.* III. *Il vit dans l'humanité, le secret de la rédemption.* IV. *Il vit dans les chrétiens, le secret de la sainteté.* V. *Il vit dans les voyants, le secret de la vie.* VI. *Nous vivons en lui, le secret de Dieu.* VII. *Il vit, conclusion.* Nous avons là des discours parénétiques roulant sur une même vérité envisagée sous diverses faces et appliquée à toutes les sphères de la vie. Mais n'allez pas croire que ce titre de *Méditations* soit trompeur. Non seulement, ces pages ont été pensées, mais elles font penser. Il y a eu là une forte incubation intellectuelle, et au-dessous des draperies d'une exposition très oratoire, il y a l'échafaudage solide d'une véritable théologie.

Dans son premier volume intitulé : *Il a souffert,* M. W. M. avait montré le Fils de l'homme s'identifiant à l'humanité faible et courbée sous la douleur. Le second livre : *Il régnera,* avait surtout exalté la puissance, les droits, les plans sublimes du Christ-Roi. « *Il vit* » est un long cri de joie et d'adoration à l'adresse de Jésus vivant, du Ressuscité monté au ciel et présent dans l'histoire, dans l'Eglise, dans l'âme ; infusant sa vie au chrétien, on pourrait presque dire fusionnant avec lui. En Christ, M. W. M. trouve la solution de tous les problèmes, le garant de toutes les espérances, l'auteur de toute vie. Cette théologie est à la fois très simple et très riche. Elle vous place en plein *christianisme.* C'est non pas de la dogmatique; c'est du mysticisme, mais du mysticisme objectif, c'est-à-dire que l'on est tout le temps ramené en face de l'objet concret de la foi. Le Christ est devant vous non pas disséqué et desséché par une analyse purement rationnelle, mais contemplé et adoré par un amour fervent; non pas mort, mais vivant.

Ajoutons que cette théologie est celle d'un disciple de la Bible, merveilleusement possédée, magistralement citée, et, en même temps, celle d'un poète dont l'imagination enfante toujours de nouveaux symboles, perçoit de profondes analogies, fait surgir des éclairs inattendus, pénètre dans les sphères les plus hautes ou les plus humbles avec une puissance de vision saisissante, et vous ravit sans cesse jusqu'aux pieds et sous les regards du Vivant. Bien sûr, il y a dans ces élans qui débordent des choses hasardées, subtiles ; les rapprochements sont parfois factices; les répé-

titions ne sont pas évitées, mais cette éloquence est si vraie dans son inspiration et si bienfaisante! L'auteur met au service de Dieu des dons éminents. Nous ne connaissons que Mme de Gasparin qui unisse une si grande vigueur d'imagination à un sens si juste des douces ou poignantes réalités de la vie. Il y a là une fusion admirable de la foi, de la pensée et de la poésie, triple effort qui est un triple hommage à un Sauveur ardemment aimé.

H. Cordey.

J.-M.-S. Baljon. — Novum Testamentum græce[1].

La transcription complète de ce titre indique tout de suite l'intention de l'auteur, le but qu'il poursuit. Dans la préface il a soin d'avertir qu'il a en vue spécialement les étudiants en théologie, à qui il fournit un texte critique, avec des notes abrégées qui occupent généralement la moitié de la page, en attendant qu'ils puissent eux-mêmes recourir aux grandes éditions de Tischendorf, de Westcott et Hort. Et ce texte, il le constitue au moyen de ces derniers plutôt qu'à l'aide des résultats du paléographe de Leipzig, le Sinaïticus trop exalté devant céder un peu et souvent au Vaticanus.

Toutefois M. Baljon procède avec indépendance et, pense-t-il, avec quelque sûreté, — tous les éditeurs ont et auront cette louable ambition, — en consultant les manuscrits, les lectionnaires, les versions anciennes, les écrivains ecclésiastiques, que la science moderne met à sa disposition. Il en donne (p. v-xxiii) la nomenclature et les signes distinctifs, renvoyant pour plus amples renseignements aux Prolégomènes de Tischendorf-Gregory. Ce qui n'empêche pas le savant d'Utrecht d'avoir ses prédilections, ses tendresses même, tendresses pour des onciales, si l'on peut ainsi parler. Avec M. Blass, il affectionne le Cantabrigiensis, et avant lui déjà il l'avait constamment sous les yeux et en scrutait soigneusement les leçons : *Jam antequam Blassii prodierunt editiones Actorum et Evangelii Lucæ, codex D evangeliorum et Actorum in scrinio meo perpetuo mihi adstabat, ut ejus lec-*

[1] *Novum Testamentum græce*. Præsertim in usum studiosorum recognovit et brevibus annotationibus instruxit J.-M.-S. Baljon. Volumen primum, continens evangelia Matthæi, Marci, Lucæ et Joannis. Groningæ, apud J.-B. Wolters, 1898. xxiv, 320 pages. — Prix : 2 flor. 75.

tiones assidue diligenterque excuterem. C'est très bien. Encore faudrait-il pour ce document du sixième siècle, comme pour B ou pour ℵ du quatrième, ou pour n'importe quelle autorité diplomatique préférée, mieux en garantir la réelle supériorité.

Je n'insiste pas, parce que, expérience faite, du moins avec la jeunesse universitaire, le texte reçu rigoureusement exclu, rien ne vaut la pénétration personnelle du grec, soit avec Tregelles (pourquoi l'omettre?), soit avec Westcott et Hort, soit avec Tischendorf, soit avec Gebhardt, qui les résume tous trois. Voici un exemple entre mille. Un érudit de ma connaissance, à l'affût des particularités de la double ou triple trame johannique, finit par discerner les différences entre les endroits qui emploient l'article devant le nom Ἰησοῦς et ceux qui ne l'ont pas. J'ouvre au hasard Jean III, 3, 5; je consulte l'annotation de M. Baljon. V. 3: ις *sine articulo cum* BEFGKLMT[b] ΓΠ. *Præmittunt* ὁ ℵAHSUVΔΛ. V. 5 : ις *sine articulo cum* ℵAEGHKMSVΓΔΛΠ. ὁ ις *cum* BLU. Pourvu que les petites nervures des feuilles ne nous cachent pas les arbres et la forêt!

Pourtant je ne conteste nullement l'utilité de ce travail minutieux. Au contraire, je le recommande. Nos jeunes théologiens s'en serviront avec fruit, et avec beaucoup de fruit, il est vrai, quand le volume actuel sera complété et aura été revisé, expurgé par conséquent des *addenda et corrigenda*, près de quarante, par malheur consignés au recto final de la couverture, où ils risquent de passer inaperçus ou de disparaître. Voilà pourquoi il sera prudent ici de commencer par la fin.

E. C.

Wilfred Monod. — La vision du royaume et le catéchisme[1].

Un collaborateur de cette revue disait récemment que la foi en Jésus-Christ comme Messie et roi théocratique, et l'idée du royaume de Dieu comme devant un jour s'établir dans les faits, sont en train de provoquer un réveil de l'activité sociale dans divers cercles chrétiens. M. Wilfred Monod est, en France, le

[1] *Petite bibliothèque du christianisme social.* Une brochure in-8° de 30 pages, 1897, chez l'auteur, 50 cent.

représentant le plus en vue, ou, pour mieux dire, l'âme de ce mouvement. Il voudrait voir les catéchismes exposer les vérités évangéliques sous l'angle de la prophétie messianique, et il nous donne dans l'opuscule que nous annonçons, un plan d'instruction religieuse élaboré à ce point de vue, en usant d'un symbolisme renouvelé de celui de l'épître aux Hébreux. Avec raison, il rompt avec la méthode traditionnelle, — dont l'objectif est moins l'initiation à la foi et à la vie chrétiennes, que l'enseignement d'une doctrine à accepter et d'une morale à suivre, et qui traite de la religion, de Dieu, de l'homme, du péché indépendamment de Jésus-Christ, et des lois de son royaume, — et il réclame la subordination de tous les développements à la notion de ce royaume. Sous ce rapport, le catéchisme de MM. Emery et Fornerod doit l'avoir satisfait : car c'est justement l'idée du royaume de Dieu qui en a suggéré le plan, et ses auteurs ont rattaché toutes les vérités religieuses à la personne du Sauveur, en les groupant autour de cette idée centrale de son enseignement. D'autre part, ce manuel aura montré à M. Monod que, pour appliquer sur ce point la méthode qu'il préconise, il suffit de s'en tenir au sens moral du terme, sans en adopter, comme lui, l'acception eschatologique que le judaïsme a léguée au christianisme naissant.

M. Monod est vivement préoccupé du salut social, dont le catéchisme de ses rêves devrait se préoccuper autant que du salut individuel. Qu'il fasse découler ce généreux enthousiasme pour l'œuvre humanitaire de l'Eglise des croyances apocalyptiques qu'il partage, c'est ce que nous ne comprenons pas; car enfin le monde attendu par les voyants dont il s'inspire, n'est pas le monde où nous sommes. Sans doute, c'est sur la terre que, d'après eux, le Messie triomphant viendra régner, mais sur une terre nouvelle, et il n'y a aucun rapport, si ce n'est celui d'une opposition tranchée, entre les deux économies, entre le αἰὼν οὗτος, incurablement mauvais, et le αἰὼν μέλλων, à l'avènement duquel il doit présider. M. Monod s'étonne qu'un catéchisme dominé par ce qu'il appelle la « vision du royaume » se termine par ces mots significatifs : « Nous devons vivre dans la vigilance et la prière, beaucoup plus attachés aux choses du ciel qu'aux choses de la terre. » Il nous semble, au contraire, que le désintéressement de ces dernières est la conséquence logique du système; la forme de piété des sectes qui mettent au premier plan l'idée du retour de Christ est là pour l'attester, et l'histoire de l'Eglise montre suffisamment que c'est

pour s'être trop préoccupés du monde à venir, que les hommes ont si longtemps oublié celui-ci.

H. TRABAUD.

EUGÈNE BARNAUD. — CHRÉTIENS ET QUESTIONS SOCIALES[1].

Dans cette conférence, M. Barnaud commence par faire le procès du socialisme, dont il énumère les écoles et les groupes, puis se demande comment on arrivera à le vaincre. Il reconnaît d'ailleurs que, dans ses revendications, « tout n'est pas marqué au coin de l'injustice et du mensonge » et qu'il renferme « une part de vérité qu'il serait coupable de méconnaître. » C'est trop peu dire. S'il est vrai qu' « il existe en tout pays, même au sein de nos démocraties, de criantes iniquités sociales, » en les dénonçant, en en réclamant l'abolition, ses adhérents font une œuvre de justice qui s'impose, parce que les chrétiens n'ont pas su ou pas voulu l'accomplir. Et cependant l'idée de la justice sociale était déjà, il y a vingt et quelques siècles, à la base de la prédication des grands prophètes d'Israël, des Amos, des Esaïe, des Jérémie. Reprise par les Pères de l'Eglise, elle a été refoulée pendant la longue période de notre ère où les classes privilégiées ont tiré à elles la religion du Christ et en ont fait leur chose en rendant l'autel solidaire du trône. Ce sera l'honneur du socialisme contemporain d'avoir remis cette idée en lumière, comme c'est celui des hommes de la Révolution d'avoir proclamé les libertés individuelles, elles aussi étouffées durant des siècles d'oppression.

Si ce que le socialisme a de bon n'est pas nouveau, ce qu'il a de nouveau n'est pas bon et se trouve en opposition formelle avec les principes sociaux de l'Evangile: celui-ci, en effet, pour transformer le monde païen et lui infuser une sève vivifiante, a fait appel, non à la haine, mais à l'amour, non à la contrainte légale, mais à la conviction personnelle de ceux qu'il gagnait à Christ. Au reste, comme le dit très justement M. Barnaud, c'est une illusion que d'attendre avant tout de la réforme des institutions et de la science économique la solution des questions vitales, dont elles ne sont qu'un des éléments. Pour y arriver, il faut plus et mieux, il faut une charité vivante, active, pratique, incessante,

[1] Une brochure in-8° de 34 pages. Lausanne, Georges Bridel & Cie, 1897, 50 cent.

une charité se traduisant par des faits, par des renoncements et des sacrifices, il faut enfin et surtout l'amendement de l'homme, la réforme morale des individus. De là la nécessité de l'évangélisation de toutes les classes de la société; pour la mener à bien, « il n'est pas de trop de toutes les forces réunies dont peut disposer l'Eglise. » Que les chrétiens forment une sainte alliance et se donnent la main, mais tout d'abord que leur conscience se réveille et que leur vie soit conséquente à leurs principes!

Il est à souhaiter que la voix de notre frère soit entendue; mais nous craignons bien qu'il ne prêche dans le désert, que les chrétiens ne restent divisés et endormis, que notre bourgeoisie riche n'écoute pas plus les avertissements des temps que les nobles d'avant la Révolution, et que la démocratie du dix-neuvième siècle n'aboutisse en fin de compte à une terrible guerre sociale. Si cet orage est nécessaire pour purifier l'atmosphère accablante dans laquelle nous vivons, il n'y aura qu'à l'accepter avec humiliation, en se disant qu'il rentre dans le plan de Dieu pour le progrès et le salut de l'humanité pécheresse.

H. Trabaud.

REVUES

Revue philosophique

Juillet 1897.

Dunan : L'âme et la liberté. — *G. Le Bon* : Le socialisme suivant les races. — *F. Pillon:* La philosophie de Secrétan. IV. Observations historiques et critiques. (*Fin.*) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance : *L. Arnoult:* L'optique physiologique et l'esthétique visuelle. — Livres nouveaux.

Août.

J.-J. Van Biervliet : Images sensitives et images motrices. — *Dunan :* L'âme et la liberté. — II. La liberté. — *Gustave Le Bon :* Le socialisme suivant les races. (*Fin.*) — Revue critique : *G. Belot :* Un nouveau spiritualisme. — Analyses et comptes rendus. — Notes et discussions. — Livres nouveaux.

Septembre.

J. Martin : La démonstration philosophique. — *R. de la Grasserie :* Des causes efficientes et téléologiques dans les faits linguistiques et juridiques. — *G. Segond :* Le mouvement moral, d'après

W. L. Sheldon. An ethical movement. — Analyses et comptes rendus. — *E. Goblot :* Sur le souvenir du rêve. — Nécrologie : Vacherot, Guardia, Preyer.

Octobre.

G. Tarde : La graphologie. — *G. Milhaud* : Le raisonnement géométrique et le syllogisme. — *Dugas :* Analyse psychologique de l'idée de devoir. — Recherches expérimentales : *B. Bourdon :* La sensibilité musculaire des yeux. — Notes et documents : *Dumas :* Gall et l'expression des émotions. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. Livres nouveaux.

Novembre.

F. Le Dantec : Les théories néo-lamarckiennes (1er article). — *Goblot :* La vision droite. — *Speranski :* Essai sur l'origine psychologique des métaphores (1er article). — *J. Philippe :* Un recensement d'images mentales. — Revue critique. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Décembre.

F. Le Dantec : Les théories néo-lamarckiennes (fin). — *Ch. Féré :* Influence de l'éducation de la motilité volontaire sur la sensibilité. — *Speranski :* Essai sur l'origine psychologique des métaphores (fin). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Janvier 1898.

A. Fouillée : Les facteurs des caractères nationaux. — *G. Dumas :* L'état mental d'Auguste Comte (1er article). — *P. Malapert :* La perception de la ressemblance. — *O. Lourié :* Le congrès de Moscou et la psychologie. — Analyses et comptes rendus.

Février.

Evellin : Philosophie et mathématique. L'infini nouveau. — *G. Séailles :* Un philosophe inconnu : Jules Lequier. — *G. Dumas :* L'état mental d'Auguste Comte (2e article). — Revue critique : L'année philosophique (7e année), par *A. Penjon.* — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Congrès de Moscou. — Livres nouveaux.

Mars.

F. Paulhan : — L'invention. — *A. Schinz :* La moralité de l'enfant. — *Ch. Féré :* L'état mental des mourants (nouveaux documents). — Observations et documents : *Dissard :* Les synergies visuelles et l'unité de conscience. — Revue critique : *E. Belot :* Les « principes de sociologie » de *Herbert Spencer.* — Analyses et comptes rendus. — Nécrologie. — Livres nouveaux.

Avril.

Ch. Richet : La forme et la durée de la vibration nerveuse et l'unité psychologique du temps. — *Winiarski :* Essai sur la méca-

nique sociale. — *G. Dumas :* L'état mental d'Auguste Comte. (*Fin.*) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Mai.

Dunan : La philosophie spiritualiste. — *Martin :* (Abbé J.) : L'illusion des philosophes. — *Calinon :* Sur la définition des grandeurs. — Observations et documents : *Dugas :* Un cas de dépersonnalisation. — Revue générale : *G. Richard :* Les causes actuelles en sociologie génétique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Nécrologie.

Juin.

Dr E. Tardieu : Psychologie du malade. — *R. de la Grasserie :* La catégorie psychologique de la classification révélée par le langage. — *Sikorski :* Quelques traits de la psychologie des Slaves. — Observations et documents, *P. Tannery :* Sur la mémoire dans le rêve. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Revue de métaphysique et de morale

Janvier 1897.

J. J. Gourd : Les trois dialectiques. — *B. Brunhes :* L'évolutionnisme et le principe de Carnot. — *A. Spir :* Nouvelles esquisses de philosophie critique (6e art., suite) : Essai sur les fondements de la religion et de la morale. — *H. Poincarré :* Réponse à quelques critiques. — *L. Weber :* Sur la doctrine de l'évolution dans ses rapports avec la linguistique, à propos d'un ouvrage récent. — *L. Couturat :* Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine, par A. Hennequin (suite). — *F. Rauh :* De l'usage scientifique des théories psychologiques, à propos de : Les types intellectuels, par Paulhan. — *A. Darlu :* La solidarité. — Supplément.

Mars.

J. J. Gourd : Les trois dialectiques : la dialectique pratique. — *G. Séailles :* Les philosophies de la liberté. — *Criton :* Cinquième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. — *F. Rauh :* De l'usage scientifique des théories psychologiques, à propos de : La psychologie des sentiments, par Ribot. — *L. Couturat :* Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine, par A. Hennequin. (*Fin.*) — *H. Dagan :* Un aspect de la dépopulation. — Supplément.

Juillet.

R. Eucken : La relation de la philosophie au mouvement religieux du temps présent. — *G. Milhaud :* A propos de la géométrie grecque : une condition de progrès scientifique. — *C. Bouglé :* Anthropologie et démocratie. — *G. Lechalas :* De l'infini mathé-

matique, par L. Couturat. — *F. Simiand :* L'année sociologique française 1896. — *Ch. Andler*: Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois. — Supplément.

Septembre.

L. Brunschvicg : Spiritualisme et sens commun. — *P. Lapie :* Morale déductive. — *P. Lacombe* : Du comique et du spirituel. — *G. Remacle :* La métaphysique de « Scotus novanticus. » — *G. Lechalas :* De l'infini mathématique, par Couturat. (*Fin.*) — *Ch. Andler :* La conception matérialiste de l'histoire, d'après M. Ant. Labriola. — Supplément (nécrologie de Vacherot, etc.).

Novembre.

F. Rauh : La conscience du devenir. — *L. Weber :* L'idéalisme logique. — *E. Halévy :* L'explication du sentiment. — *G. Rodier :* Travaux récents sur la philosophie platonicienne. — *H. Delacroix :* Avenarius : esquisse de l'empiriocriticisme. — Supplément.

Deutsch-evangelische Blætter.

Principaux articles de l'année 1897.

Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles. Chaque livraison se termine, comme les années précédentes, par une *Chronique ecclésiastique* de l'éditeur, le Dr Willibald Beyschlag.

Etudes bibliques. — *Genest :* Ecrits récents de quelques non-théologiens sur la question du déluge. IX.— *Billeb :* Les tablettes de Tell-el-Amarna et les livres de Josué et des Juges. IV.— *Borée* : A quoi reconnaissait-on la divinité du Christ ? VI.

Histoire religieuse.— *Rausch :* Le voyage de Luther à Rome. VIII. — *Gmelin :* Histoire de la doctrine de la compensation secrète. VI.— *L. Paul :* Le point de vue de Gœthe en matière de politique ecclésiastique. VII. — L'évêque Ross (1772-1854). Contribution documentaire à une histoire de l'Eglise évangélique rhénane. I. — *Thikötter :* Un livre récent sur Ritschl et son école (de G. Ecke). XI.— *Threde :* Le culte des « pauvres âmes » en Sicile. VIII.

Biographies. — *W. Beyschlag :* Mélanchton. Discours à l'occasion du quatrième centenaire de sa naissance. III.— *Andler :* Le réformateur John Knox. VI. — *Sodeur :* L'amiral de Coligny. V. — *Th. Schott :* Renée de Ferrare. I. — *Benrath :* Pierre Canisius, le premier jésuite allemand. XII. — *Nasemann :* La princesse palatine. III.— *Walker :* Montesquieu cryptoprotestant. VI. — *Weitbrecht :* Souvenirs de voyage d'un candidat en théologie d'il y a cent ans (le badois Christ. Fréd. Rinck). III.— *Reinthaler*: Ernst-Moritz Arndt. IV.

Etudes religieuses et morales. — *Jüngst :* Les études théologiques au Canada. VIII. — *Zart :* La question du commence-

ment de la création. X.— *Clasen :* L'assurance du salut au temps des apôtres et à notre époque. X.— *Rausch :* Religion et culture morale. IV. — *Brausewetter :* La morale et la pédagogie de J.-J. Rousseau. I. II.— *Zart :* Le problème de la liberté morale envisagé sous un nouveau jour. II. — *O. Jordan :* Charité évangélique et charité catholique. VI.

Théologie pratique. — *Kuntze :* Les deux « Postilles » de Luther. IX.— *H. Jacoby :* Théologie et Eglise. IX.— *Voigt :* Quelle est la tâche actuelle de l'enseignement de la religion dans les séminaires pédagogiques protestants ? VIII.— *Malo :* Même sujet. XII. — *Voigt :* Réplique.

Littérature et beaux-arts. — *Pahnke :* Martin Luther et son cantique « Ein feste Burg. » I. — *G. Heine* : Chansons et cantiques du temps de la Guerre de trente ans. IX. — *Horn :* L'œuvre du peintre Louis Richter. V. — *Lachenmann :* Une voix de poète du Tyrol (Hermann von Gilm, † 1864). II.

Actualités. — *Günther :* La théosophie néo-indoue. II. III. — *C. Fey :* L'attitude du journal « die Zeit, » organe du parti social-national, en matière confessionnelle. VII. — *W. Beyschlag :* A propos du livre du comte de Hœnsbrœch sur l'ultramontanisme. X. — *Nippold :* Le congrès international des anciens-catholiques à Vienne. XII. — *W. Beyschlag :* Un exemple de misère ecclésiastique en Allemagne. XII.

Revue internationale de théologie

Octobre-décembre.

Langen : Léon XIII (all.). — *Le même* : Etudes sur l'histoire de la civilisation chrétienne. (Fin.) — *Michaud :* Le dogme et la spéculation théologique dans la question trinitaire. I. — *Le même :* Ni ultramontains, ni gallicans, ni protestants, mais catholiques. — Rév. *Farquhar :* L'office eucharistique écossais (angl.). — *Lauchert :* Staudenmaier comme écrivain. II. — Rév. *Lias :* Pensées sur la conférence de Lambeth (angl.). — Variétés. — Bibliographie théologique.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

XIVe année. Troisième livraison.

G. Meyer von Knonau : Valeur historique des écrits polémiques datant de l'époque de la querelle des investitures. Discours prononcé comme recteur le jour anniversaire de la fondation de l'université de Zurich.— *Herm. Kulter :* Le souverain sacerdoce de Christ d'après l'épître aux Hébreux. (Suite.) — *Ern. Etter :* Prière, exaucement et conception moderne de l'univers. — *Oscar Pfister :* La genèse de la philosophie religieuse de A.-E. Biedermann, envisagée du côté psychologique.

LA PREMIÈRE RELIGION DE L'HUMANITÉ

PAR

A. FORNEROD

« Si Dieu a fait l'homme à son image, il faut avouer que l'homme le lui a bien rendu. » Ce propos de Voltaire, avouez-le, est méchant, il respire l'ironie. Il n'en renferme pas moins une vérité attestée par l'histoire des religions. Il y a toujours un lien intime entre la religion d'un peuple et son état social. Les panthéons reflètent les milieux où ils se sont formés. Désirez-vous connaître le brahmanisme? Commencez par vous dépouiller de vos préjugés d'occidentaux. Il s'agit de vous pénétrer de la physionomie de l'Inde, de cette immense nature qui prête à la rêverie, à la contemplation. Il importe que vous soyez familiarisés avec les antécédents historiques de ces Aryens orientaux. Alors seulement vous aurez la clef qui vous permettra de pénétrer dans le sanctuaire du brahmanisme. Les données géographiques, ethnologiques, historiques, sociologiques sont nécessaires pour nous faire comprendre une religion.

Le lien entre la religion et l'état social d'un peuple étant admis, il s'ensuit que si vous concevez une évolution de l'état social, vous devez nécessairement conclure à une évolution religieuse. L'humanité ressemble, au premier abord, à la mer toujours agitée, dont les flots, sous l'impulsion des marées, s'avancent pour se retirer aussitôt. Périodes de lumière, pé-

[1] Conférence faite le vendredi 3 décembre 1897, au Musée industriel, sous les auspices de la Société académique.

riodes de ténèbres se succèdent incessamment. Les civilisations naissent, croissent et tombent en décomposition. Les puissances égyptienne, assyrienne, phénicienne, grecque et romaine n'ont laissé pour parler d'elles que des ruines. Notre Europe, si civilisée, pourrait bien, dans quelques siècles, être presque déserte, habitée par des populations nomades et grossières. Et pourtant, en dépit de tous ces écroulements, quand on considère le cours de l'humanité dans son ensemble, le point de départ, l'homme des cavernes, et le point d'arrivée, l'Européen civilisé du dix-neuvième siècle, on peut bien parler d'une évolution sociale. La loi de Tylor est juste : « Le progrès est le fait principal, la dégénérescence le fait secondaire [1]. » Il doit en être de même pour la religion. Et voilà un problème captivant qui se pose : Quels ont été les débuts de l'évolution religieuse ? Quelle a été la première religion de l'humanité ?

Une question de méthode s'impose tout d'abord. Quels documents allons-nous utiliser? Les savants font remonter la présence de l'homme à l'époque quaternaire, si ce n'est déjà à la période tertiaire. L'homme a été le contemporain du mammouth et autres animaux antédiluviens. Que savons-nous de ces temps reculés ? Nous pouvons constater la présence de l'homme et c'est tout. Le troglodyte et l'habitant des stations lacustres ont déjà laissé des témoignages plus nombreux de leur activité. Dans nos musées, vous avez vu ces fragments de silex, ces hachettes, ces aiguilles, ces débris de poterie, ces pirogues creusées dans un tronc d'arbre. Vous avez là les premières ébauches de l'art et de l'industrie. Seulement, ces débris des anciens âges ne nous parlent guère de religion. Quelques petits objets ornementés peuvent être pris avec vraisemblance pour des amulettes. Dans les cavernes qui servaient de sépultures, on trouve les armes des défunts et des débris d'aliments, faits qui peuvent fort bien attester la foi à une survivance après la mort. Décidément, les renseignements que peut nous fournir l'archéologie ne nous permettent pas de faire un tableau de la première religion de l'humanité; l'imagination en ferait tous les frais. Il

[1] *La civilisation primitive*, par E.-B. Tylor, trad. par Pauline Brunet, t. I, p. 43.

importe de prendre des voies détournées pour arriver à nos fins.

Une première source indirecte d'informations est l'étude de la religion des non-civilisés qui vivent aujourd'hui encore en Afrique, en Amérique, en Océanie. Sans doute, nous devons tenir compte du fait de la dégénérescence. Il est des tribus sauvages qui ont connu des temps plus heureux. Le Boschmann d'Afrique est au plus bas degré de l'échelle sociale ; sa vie n'est qu'une vie animale. Il se trouvait pourtant antérieurement dans une situation meilleure. L'île de Pâques possède des figures humaines colossales, de pierre taillée. Les insulaires actuels sont absolument incapables d'exécuter des travaux aussi gigantesques; donc leurs devanciers leur étaient supérieurs. Il serait donc faux de prendre comme type de l'homme primitif le représentant de la tribu la plus abjecte, ce serait aussi insensé que de faire de l'enfant simple d'esprit, de l'idiot, le modèle de l'enfance. Tout en tenant compte de ces cas de dégénérescence, les conditions sociales des non-civilisés sont pourtant bien celles que nous pouvons raisonnablement supposer au début de l'humanité en nous appuyant sur les données de l'archéologie. Dès lors, s'il y a un lien intime entre l'état social d'un peuple et sa religion, grâce à l'analogie, les coutumes, les conceptions religieuses des non-civilisés actuels peuvent fort bien être pour nous une source indirecte d'informations.

Secondement, les survivances, dans le domaine des religions historiques, nous permettent de remonter le cours des générations et de statuer un état religieux antérieur aux temps historiques. Comment cela? qu'est-ce qu'une survivance? La Révolution de 1789 a bouleversé la France. Avec elle, un esprit nouveau a vu le jour, un nouvel état social a surgi. Et pourtant, il ne faut pas être grand observateur pour discerner, dans les mœurs et institutions françaises, des souvenirs de l'ancien régime. Ces formules, ces cadres, ces manières d'être et de sentir qui rappellent un état social disparu sont précisément ce qu'on appelle des survivances. Or ce phénomène est particulièrement fréquent dans le domaine de l'histoire des religions. En religion, les nouveautés s'amalgament avec le passé, sans

détruire les formes anciennes, qui finissent par se pétrifier complètement, et n'avoir plus de sens. Un exemple, que j'emprunte à M. Fustel de Coulanges[1]. Il n'est pas rare, de nos jours encore, d'entendre au bord d'une tombe un orateur terminer ses adieux au défunt par cette expression consacrée : « Que la terre te soit légère. » Comprenez-vous?... Avec nos conceptions spiritualistes, chrétiennes, cette parole n'a pas de sens. Replacez-la dans son cadre réel, comme elle reprend vie ! Elle avait une tout autre portée pour ceux qui croyaient fermement que le double du mort allait continuer à vivre sous son tombeau, qu'il y conserverait le sentiment du bien-être et de la souffrance, qu'il y aurait faim et soif. Les conceptions sur la vie future se sont modifiées plus d'une fois, la vieille formule a traversé les siècles et est parvenue jusqu'à nous.

En étudiant ainsi tout ce qui paraît fossile au sein des religions historiques, on peut remonter le cours des siècles et statuer la première religion de l'humanité. Les résultats obtenus par cette voie concordent avec les observations suggérées par la religion des non-civilisés actuels.

La psychologie religieuse de l'enfance est une troisième source indirecte d'informations.

Sans doute, l'enfant du dix-neuvième siècle est l'héritier de tout un passé religieux. Dès sa plus tendre enfance, il est placé sous l'influence d'une religion déterminée, du christianisme. Cela n'empêche pas que nous pouvons surprendre chez nos enfants une psychologie religieuse qui ne cadre pas avec les conceptions spiritualistes dont il est enveloppé. Une mère fait répéter à un enfant de cinq à sept ans une prière véritablement chrétienne par l'inspiration. L'enfant, tout en la répétant dévotement, n'en comprend pas la portée, elle est pour lui avant tout une formule, une formule qui possède il ne sait quelle vertu magique. Mais c'était là la conception primitive de la prière. Pouvez-vous faire comprendre à un enfant ce qu'est la mort? Vous lui parlez du ciel, vous l'entretenez du tombeau. Votre spiritualisme dépasse l'intelligence de votre enfant. Pour

[1] *La cité antique*, par Fustel de Coulanges, p. 9.

lui, tout prend une forme plastique; il se crée des représentations imagées, nous dirons des mythes. Certainement l'étude psychologique, scientifique, de la naissance et des premières manifestations de la conscience religieuse chez l'enfant jetterait quelques lumières sur la première religion de l'humanité. Nos premiers ancêtres ont été de grands enfants. Malheureusement les savants n'ont pas encore exploré cette mine.

Notre méthode indiquée, nous allons chercher maintenant à déterminer le cadre qui convient à la première religion de l'humanité.

Dans son essence, l'homme est toujours le même. Les lois de son être sont constantes. Seuls les degrés de développement varient. Il importe de saisir cette marche du progrès humain pour déterminer le point de départ.

Or voici un premier fait. Plus un homme se civilise, plus ses horizons s'étendent; moins un homme est cultivé, moins le champ de ses perceptions est vaste. Comparez le vocabulaire d'un pâtre de nos Alpes avec celui d'un membre illustre de l'Académie française. Quelle différence! Le pâtre ne parle que des objets renfermés dans le cercle restreint où il vit, de son troupeau, de ses pâturages, de ses chalets. Initié à l'histoire des civilisations et des peuples, l'académicien a une richesse de perceptions qui se reflète dans son langage. — Une seconde donnée. Plus un homme se civilise, plus il différencie les objets; par contre, l'homme simple perçoit les objets sans pouvoir les classer. La puissance de différenciation est un des éléments de la supériorité du savant sur le profane. Un simple particulier ne connaît que les plantes qui jouent un rôle dans sa vie, les plantes vénéneuses dont il doit se garder, les plantes qui entrent dans son alimentation, ou qui le charment par leur couleur, leur forme ou leur parfum; mais le monde végétal lui apparaît comme un tout confus. Le botaniste, au contraire, connaissant la plupart des variétés des plantes, domine le monde végétal. Il distingue les traits caractéristiques d'une espèce, d'un genre, les classifications lui sont familières.

Une troisième observation. Plus un homme se civilise, plus il s'élève à des conceptions générales, tandis que l'homme

simple s'attache aux détails, aux traits concrets. Les idées abstraites sont l'apanage de la culture intellectuelle. Avez-vous jamais écouté les observations d'un homme du peuple sur un prédicateur? Il a des impressions souvent fort justes, pleines de finesse, mais remarquez comme il les incarne toujours dans tel ou tel détail, dans des faits particuliers. Les grandes lignes lui échappent.

Enfin, plus un homme se civilise, plus il s'efforce de s'élever au-dessus de ses impressions personnelles et de trouver dans les choses elles-mêmes une norme pour ses appréciations. L'homme simple, au contraire, fait de son moi la mesure de ses jugements. L'esprit scientifique est un fruit de la civilisation. Dans ses expériences, le physicien tient toujours compte de l'équation personnelle, c'est-à-dire de l'influence de sa personne sur l'expérience, qui peut modifier les résultats. Pour déterminer les ressources d'une contrée, l'homme du peuple en appellera uniquement à ses souvenirs personnels, il n'ira pas consulter les statistiques scientifiques. Son moi est pour lui la règle de tout.

Nous constatons donc parmi les gens de notre génération que l'esprit civilisé se manifeste par l'élargissement des horizons intellectuels, par une puissance de différenciation, par une capacité pour les idées générales abstraites, par l'esprit scientifique. Par contre, une moindre culture se trahit par un champ d'observations relativement borné, par un esprit confus, par une prédilection pour les faits particuliers, les détails, par une propension à tout juger au travers de son moi. Eh bien nous n'avons qu'à prolonger les lignes de cette différence entre le développement des hommes de notre époque, pour nous rendre compte de l'état d'esprit dès la première période de l'évolution religieuse.

Les savants qui ont la patience de recueillir, de collectionner les renseignements fournis par l'étude des non-civilisés et des survivances, sont frappés de la monotonie des idées et des rites. M. Marillier entre autres peut dire : « Nul fait qui ait pour l'histoire de la religion et pour le psychologue plus d'importance que cette surprenante monotonie des idées que les di-

verses races se sont faites des causes ultimes, de l'origine et de la destinée de l'homme ; les traditions les plus certainement étrangères les unes aux autres semblent s'être mutuellement servi de modèle, et toutes, elles reflètent les mêmes conceptions, les mêmes manières de sentir. »

« ...Ce que nous savons du Canada, par exemple, est en parfaite concordance avec ce que nous savons de l'Australie, du Brésil, de la Guinée ou de l'Asie boréale. La concordance est la même dans le temps que dans l'espace : nous trouvons à des mythes que nous a conservés Hésiode des parallèles dans des légendes recueillies chez les Boschimans et les Cafres. Il est des mythes comme le mythe du déluge, celui de la terre pêchée, celui de la vierge qui donne naissance à un héros, les mythes de l'enlèvement du feu ou de l'origine de la mort, dont l'aire de distribution est presque aussi vaste que la surface entière de la terre [1]. » Cette uniformité contraste avec l'empreinte particulière que présente chaque religion historique. Vous ne pouvez confondre la religion égyptienne et la religion chaldéenne. Et ces deux appartiennent à un tout autre type que les religions orientales. Plus une nationalité est forte, plus sa religion a des caractères nettement marqués. Il s'ensuit que si l'humanité a débuté par l'uniformité, la première religion était formée d'un certain nombre d'éléments simples ; donc ses horizons étaient bornés.

L'absence de différenciation est aussi manifeste. Tout paraissait confus à l'homme. Le cercle d'objets dont il avait conscience n'était pas assez grand pour lui permettre de dominer l'ensemble des phénomènes de l'univers et d'en distinguer les grandes divisions. Tandis que les règnes de la nature sont l'a, b, c de nos connaissances, ils n'existaient pas encore pour lui. Il considérait le minéral, le végétal, l'animal, comme ses frères et ses sœurs. Examinez les éléments qui constituent les mythes primitifs, nous y voyons les bêtes, les plantes, les étoiles, le soleil, la lune, le vent, la pluie, jouer des rôles semblables. L'homme mettait sur le même plan tous les objets per-

[1] *Mythes, cultes et religion*, par A. Lang, traduit par Léon Marillier. Introduction, p. XII.

çus. L'institution du totémisme, si générale parmi les non-civilisés, confirme nos affirmations. Une tribu rattache ordinairement ses origines à qui ? à un être humain ? non, indifféremment à un animal ou à un végétal.

Si l'homme ne distinguait pas les grands règnes de la nature, il attribuait une égale valeur aux objets infimes et aux objets considérables.

L'enfant, pendant sa promenade, se laisse plus facilement captiver par un petit caillou, à la forme capricieuse, à la veine colorée, que par le tableau de la nature qui l'entoure. L'homme enfant n'a également pas un jugement qui lui permette d'apprécier les choses à leur juste valeur. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que la nomenclature des fétiches d'une peuplade. « Il ne faut pas, nous dit M. Réville, se demander ce qui peut être un fétiche aux yeux du nègre, on ferait mieux de se demander ce qui ne peut pas l'être. Une pierre, une racine, un vase, une plume, une bûche, un coquillage, une étoffe bigarrée, une dent d'animal, une peau de serpent, une boîte, une vieille épée rouillée, tout au monde peut être fétiche pour ces grands enfants [1]. »

La personnification des objets est par contre complète. Quand le petit enfant se heurte à une table, il la frappe, comme si la table avait eu une intention malveillante à son égard. L'homme enfant prête également à tout ce qu'il voit, à tout ce qu'il touche, à tout ce qui frappe ses sens, ses propres capacités, ses propres velléités. Etoiles, plantes, animaux, objets fabriqués, pluie, vent, tout se transforme à ses yeux en êtres semblables à lui.

Dès lors, comment devons-nous nous représenter la position de l'homme des premières peuplades vis-à-vis de la nature ? Nous sommes encore aujourd'hui des membres de l'univers, la nature continue à exercer ses droits sur nous; mais n'est-il pas vrai que, grâce à la suprématie de l'esprit, nous pouvons la dominer ? Dans la mesure où l'esprit se développe en nous, nous en faisons la conquête par la science, nous la contem-

[1] *Les religions des peuples non-civilisés*, par A. Réville, t. I, p. 81.

plons en artiste. Tel ne devait pas être le cas aux temps antéhistoriques. Alors, l'homme se dégageant peu à peu de la simple vie animale, faisait encore corps avec la nature. Confondu avec elle, il recherchait avant tout en elle la satisfaction des besoins de sa chair, il lui demandait des aliments, il cherchait le repos, il voulait se reproduire. Les objets qui se présentaient à lui lui apparaissaient comme favorables ou défavorables, suivant qu'il favorisaient ses désirs ou s'y opposaient. Ne soyez pas étonnés que les survivances de ces temps antéhistoriques aient paru indignes aux générations postérieures. Xénophane, au sixième siècle avant Jésus-Christ, dans un poème, se plaignait déjà qu'on attribuât aux dieux les pires crimes des mortels. Ces éléments grossiers paraissaient tout naturels au temps où le cannibalisme fleurissait encore, où l'homme considérait les animaux comme ses frères.

Dans un cadre pareil, quelle religion pouvons-nous placer?

L'homme de race divine aspire sans cesse à entrer en communion avec son Créateur. La religion est essentiellement une union de l'homme avec la source de la vie, avec l'Etre suprême. C'est là le ressort intime de toutes les religions. Seulement, la variété des conditions et des degrés de développement de la vie humaine déterminent les formes de ce rapport de l'homme avec Dieu. Dès lors, l'animisme peut être considéré comme la première religion de l'humanité, parce qu'il paraît cadrer avec l'état psychique des peuplades qui ont précédé les grandes religions historiques. Mais qu'est-ce que l'animisme? Pour le comprendre, examinons brièvement ses deux sources: le culte ancestral et le naturisme.

La mort semble avoir été un des phénomènes qui ont le plus fortement impressionné les premiers hommes. La mort apparaît toujours aux peuples enfants comme quelque chose de contre-nature. En face d'un cadavre, le sens de la vie proteste. Non, il n'est pas possible que cet homme qui chassait, qui commandait en despote à ses femmes, qui avait une si grande part dans la vie de la tribu, ne soit plus, il ne peut pas être anéanti! Sous ces impressions, l'homme a affirmé une survivance après la mort. La doctrine juive de la résurrection de la chair, des

corps, ne se trouve guère représentée parmi les peuplades non civilisées. L'esprit immortel opposé à la matière décomposable et par conséquent périssable, cette doctrine chère à la philosophie grecque, est d'une métaphysique qui n'était pas à la portée des primitifs; une psychologie plus enfantine se trahit. La mort apparaît simplement comme un sommeil prolongé. Or pendant la nuit, dans le rêve, l'homme ne possède-t-il pas la faculté de se dédoubler? Tandis que son corps reste appesanti par le sommeil, son image, son double, son fantôme, peut se transporter ici et là, courir des aventures étranges, chasser, discuter, agir tout à fait comme pendant le réveil. Ce dédoublement de la personne humaine était confirmé aux yeux de l'homme à demi sauvage par les cas de visions, d'hallucinations. Qui n'avait vu se présenter à lui l'image, le double, le fantôme de personnes vivantes ou mortes? On reconnaissait leur visage, on entendait leur voix, on surprenait leur démarche familière. Et pourtant, ce n'était point leur être tout entier, ce n'était que leur double, leur esprit. Aussi, sous l'impulsion de la foi à la survivance, quoi de plus naturel que de se représenter les doubles des morts continuant leur existence terrestre? Ils sont en général désignés par les termes d'ombres, de souffles. Ces esprits sont des images humaines subtiles, immatérielles, impalpables et invisibles et pourtant susceptibles aussi de manifester quelques propriétés physiques.

Dès lors, dans la confusion où l'homme se trouvait plongé, l'existence de ces esprits étant ancrée dans l'imagination et dans les cœurs, la religion devait se manifester comme un culte rendu aux esprits des ancêtres. En eux l'homme reconnaissait des puissances qui le dépassaient. Il devait craindre leurs maléfices, il avait tout à gagner à capter leurs faveurs. L'homme s'est prosterné et a adoré les esprits de ses ancêtres. Les sacrifices nombreux offerts en leur honneur attestent la réalité du culte ancestral. Comme le lien entre le double et le cadavre n'était pas envisagé comme complètement rompu, les rites de la sépulture sont reconnus comme nécessaires au bien-être des esprits. Leur privation de la sépulture leur cause de grandes souffrances. Rendre les derniers honneurs aux morts n'était

pas seulement un acte de piété filiale, mais un acte d'adoration. Ensuite, la survivance n'étant envisagée que comme une simple prolongation de l'existence présente, le double, l'esprit a besoin, comme l'homme, de nourriture, d'ustensiles, de moyens de défense. Aussi enterre-t-on leurs armes avec les morts. De véritables hécatombes ont lieu sur la tombe des puissants. Femmes, esclaves sont sacrifiés afin que leurs doubles aillent prêter au double du défunt les mêmes services qu'ici-bas. Aux jours déterminés, on apporte au tombeau des aliments, des boissons. Grâce à une ouverture on fait pénétrer ces dons jusqu'au mort. L'esprit, libre d'aller et de venir, viendra prendre son repas au tombeau où repose son cadavre, bien que de très bonne heure on déterminât une patrie des ombres, soit à l'occident, du côté du coucher du soleil, soit dans des régions souterraines.

Des traces de ce culte ancestral se retrouvent partout: en Afrique chez les noirs, chez les Cafres, en Amérique parmi les tribus de Peaux-Rouges, chez les Esquimaux, les Caraïbes, en Océanie chez les Polynésiens. Les religions historiques renferment de nombreuses survivances du culte ancestral. Le culte des morts est encore une des plus puissantes assises de la religion chinoise. Les pyramides d'Egypte nous parlent de l'importance du culte ancestral dans cette antique civilisation de la vallée du Nil. Dans son beau livre de la *Cité antique*, M. Fustel de Coulanges a pu soutenir la thèse que toutes les institutions grecques et romaines tiraient leurs origines du culte ancestral. L'adoration des esprits des morts est bien un des éléments constitutifs de la première religion de l'humanité.

L'animisme, disions-nous, a pour seconde source le naturisme. Que devons-nous entendre par ce terme barbare? Le fait que la nature, elle aussi, a été divinisée et a été peuplée d'un nombre incalculable d'esprits. Nous avons vu que le non-civilisé faisait de sa propre personne la norme de tout, et qu'il vivait dans la confusion des règnes de la nature. Dès lors, ce dédoublement qu'il faisait de son être, il devait logiquement l'appliquer à tout ce qui l'impressionnait, à tout ce qui entrait

en contact avec lui. Le phénomène physique perçu le préoccupait moins que l'image, le fantôme, le double, l'esprit incarné dans ce phénomène. Prenons un exemple: « Quand les frères Lador, nous raconte M. Réville[1], voulurent s'embarquer sur le Niger pour le descendre jusqu'à son embouchure, un roi du pays, bienveillant aux voyageurs, ne voulut pas les laisser partir avant d'avoir interrogé le fleuve par l'organe de son prêtre pour savoir s'il consentait à les porter ainsi jusqu'à la mer. Heureusement le fleuve fit une réponse favorable. Pourtant, au cours du trajet, il arriva qu'un nuage très épais s'éleva du fleuve et couvrit toute la contrée d'obscurité. Là-dessus, les nègres dirent aux voyageurs blancs de se coucher à plat ventre et de ne pas regarder le fleuve, il n'avait jamais vu de blancs et c'est pour cela qu'il faisait lever ce nuage épouvantable. » Vous le voyez, le fleuve n'est pas envisagé uniquement comme une masse d'eau, mais avant tout comme le siège du double du fleuve, d'un esprit qui, comme le double de l'homme, manifeste des intentions bienveillantes ou malveillantes, est capable de nuire aux desseins de l'homme ou de les favoriser. Cette personnification des phénomènes de la nature a été générale. Le caillou contre lequel l'homme s'était butté, l'arbre nourricier qui jouait un grand rôle dans son alimentation, l'animal dont il redoutait les dégâts, l'étoile, la lune qui le contemplaient d'un regard inquisiteur, l'étincelle d'où le feu jaillissait, tous ces objets naturels perçus, dans le cadre de cette psychologie enfantine, se transformaient, sous l'impulsion religieuse, en esprits divins, devant lesquels l'homme se prosternait, auxquels des prières étaient adressées, des sacrifices offerts. La nature était peuplée d'esprits divins.

Le culte ancestral, le culte de la nature ont développé le culte des esprits. Tout était plein d'esprits. L'animisme a bien été la première religion de l'humanité. L'animisme, disons-nous, et non pas le culte du feu, le culte des astres spécialement. Pour expliquer l'univers, les philosophes grecs ont pris tantôt un élément, tantôt un autre. Pour Thalès, c'était l'eau;

[1] *Les religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 64.

pour Anaximène, c'était l'air; pour Héraclite, le feu. Prendre un des éléments pour en faire la source des autres, c'était une erreur. De même, pour rendre compte des origines religieuses de l'humanité, chaque savant a sa préférence marquée. Les uns, Spencer, Lippert, entre autres, voudraient faire tout dériver du culte ancestral, qui pendant un laps de temps aurait seul prévalu. Le naturisme ne serait qu'un développement de ce culte; les esprits des ancêtres seraient envisagés comme prenant domicile dans tel ou tel objet. D'autres, Fritz Schultze en particulier, font au naturisme la place d'honneur, le culte ancestral n'est pour eux qu'une quantité négligeable. Et au sein du naturisme, les uns ont une prédilection marquée pour le culte du feu, d'autres pour le culte des animaux. Certainement, il est incontestable que, suivant les contrées, tel ou tel élément de l'animisme est plus fortement accentué, mais les différents éléments se retrouvent en général partout, la proportion seule varie.

En outre, si les esprits qui ont frappé un homme ont seuls de l'importance à ses yeux, les esprits sont pourtant placés sur un même plan, ils sont tous considérés comme de même essence. La confusion où l'homme est plongé ne lui permet pas généralement de faire une classification des esprits. Ici et là, toutefois, on aperçoit dans telle ou telle peuplade un commencement de différenciation. Les phénomènes lumineux, les étoiles, la lune, le soleil, s'ils ne sont pas plus adorés que les simples esprits anonymes, sont en tout cas entourés d'une plus grande estime, d'une plus haute considération. C'est là le germe d'un développement religieux qui nous conduit à un stade supérieur. Prendre ces lueurs d'une période nouvelle pour des éléments monothéistes, c'est les sortir brusquement de l'animisme, leur cadre naturel.

Il nous reste maintenant à relever les caractères principaux de cette première religion de l'humanité.

Son empreinte magique est manifeste. Les esprits dont l'homme se sent enveloppé ont la propriété de s'incarner tantôt dans un corps, tantôt dans un autre. C'est là l'origine des fétiches. Un fétiche est un objet quelconque, considéré comme

habité par un esprit, comme le réceptacle d'un esprit. On s'est fort étonné de voir, chez différentes peuplades, les adorateurs battre leurs fétiches et les jeter au feu. Quel acte d'impiété ! Il s'explique pourtant. Les fétiches, après avoir reçu des sacrifices, après avoir été invoqués, se sont montrés impuissants. Les adorateurs en concluent que les esprits pourraient bien avoir abandonné leurs fétiches. Dès lors, ils n'ont plus de valeur, ils peuvent être détruits. Un objet n'est fétiche que pour le temps où un esprit est incarné en lui. Les incarnations d'esprits favorisent et développent la magie; nous allons en fournir quelques preuves.

Tout d'abord, le prêtre de cette religion est le sorcier, l'homme qui possède spécialement l'art de pouvoir évoquer ou conjurer les esprits, parce que lui-même entre en contact avec eux, est possédé par eux. Voyez-le au moment où il remplit son sacerdoce ! Après des jours de jeûne, de macérations, il est sous l'empire de spasmes nerveux, c'est un halluciné, il est en extase. Regardez-le, le voilà insensible sur le sol, il tressaute, il se tord au milieu de convulsions; maintenant il se précipite comme une bête fauve sur les spectateurs, ou bien pâle, le visage décomposé, il laisse échapper quelques paroles sauvages et incohérentes, accompagnées de gestes désordonnés. C'est alors qu'il est le plus inspiré; ses paroles sont des prophéties, ses indications des ordres des esprits. Il exerce un grand pouvoir sur les peuplades.

L'exorcisme est l'allié de la sorcellerie. Parmi les peuples enfants, la maladie n'est jamais envisagée comme produite par des causes naturelles, mais bien par des esprits malveillants. Les malades sont de véritables possédés. Aussi la guérison ne peut être obtenue que par l'exorcisme. Entrons dans la hutte d'un noir d'Afrique. Il y a un malade, le sorcier vient le visiter. Il lui donnera bien des dépuratifs, des vomitifs, il ira même jusqu'à sucer la partie malade, mais ces remèdes naturels passent inaperçus. Le sorcier, et avec lui le malade et son entourage, mettent avant tout l'accent sur les formules magiques employées, sur les rites magiques suivis. C'est grâce à sa puissance magique que le sorcier peut faire passer l'esprit de la maladie

dans le corps d'une poule, qu'on chasse au loin, ou dans un clou, ou dans un chiffon.

Le sorcier unit les fonctions de prêtre, de médecin, de juge aussi. Or, dans les affaires de justice, le caractère magique apparaît encore. Les jugements de Dieu, si populaires au moyen âge, remontent aux débuts de l'histoire religieuse. C'est au moyen de sortilèges que la culpabilité ou l'innocence des accusés doit apparaître. De là l'usage fréquent des ordalies. Un homme est-il soupçonné de sorcellerie malfaisante, d'assassinat? Une femme est-elle accusée d'infidélité? Le clan est assemblé, les inculpés sont mis en évidence, au centre. Le sorcier s'approche, il leur fait boire un breuvage. Si l'accusé résiste à cette épreuve, il est déclaré innocent; s'il succombe, c'est la preuve de sa culpabilité.

Ce caractère magique rejaillit sur toutes les manifestations religieuses. Même la prière est envisagée avant tout comme une formule, comme une incantation, qui a une puissance en elle-même, indépendamment des dispositions de l'adorateur.

L'empreinte mythologique de l'animisme est aussi forte que son empreinte magique.

La mythologie ne constitue pas, il est vrai, l'essence de la première religion de l'humanité. L'affirmer, ce serait commettre la même erreur que de confondre aujourd'hui la théologie et la philosophie chrétienne avec la religion chrétienne. Cette métaphysique des premières peuplades, formée d'éléments sporadiques, car les grands mythes appartiennent aux religions historiques, est partout intimément liée à l'animisme. Pour comprendre ce rapport, observons l'enfant. C'est un être curieux. Quel questionneur infatigable! Il vous ennuie, il vous fatigue par ses pourquoi, il réclame des explications sur tout. Alors qu'il n'est pas trop encore influencé par notre éducation moderne, comment s'y prend-il pour trouver des réponses aux problèmes que le spectacle qu'il a sous les yeux suscite en lui? Comme l'animiste, il personnifie tout; tout prend pour lui des allures d'êtres vivants. D'autre part, étant incapable de saisir l'enchaînement réel des phénomènes entre eux, les moindres coïncidences, les plus légères ressemblances suffisent pour

qu'il établisse un lien entre ce qu'il ne connaît pas et ce qu'il connaît. Les rapports apparents lui tiennent lieu de rapports de cause à effet. Et voilà comment des histoires invraisemblables peuvent lui tenir lieu de réponses. Il en est de même des peuples enfants. Sous l'empire de l'animisme, tout se dramatise, tout prend vie, tout est animé. L'esprit scientifique étant absent, l'imagination, secondée par un langage concret, plein de métaphores, possédant la distinction du masculin et du féminin, l'imagination a beau jeu pour créer des réponses aux problèmes que se posent les peuples enfants.

Prenons deux exemples. Les éclipses intriguent vivement, et on le comprend, les peuplades ignorantes. Que devient ce phénomène astronomique sous l'influence de l'animisme? Un mythe tel que celui que M. Tylor nous rapporte[1] des Chiquitos, peuple de l'Amérique méridionale. « Ils s'imaginaient que la lune était poursuivie à travers le ciel par d'énormes chiens, lesquels finissaient par l'atteindre et la déchiraient jusqu'à ce que sa lumière fût rouge, épuisée, inondée du sang qui coulait de ses blessures. »

L'introduction de la mort dans le monde a préoccupé l'imagination des peuplades enfantines. Quelle solution pouvaient-elles bien en donner ? Un mythe qui, comme chez les Namaquis de l'Afrique australe, fait du lièvre la cause de ce dénouement fatal de la vie des hommes. Ils rapportent, en effet, que la lune envoya un jour le lièvre à l'homme pour lui porter ce message : « De même que je meurs et que je renais à la vie, de même vous mourrez et renaîtrez. » Mais le lièvre alla trouver l'homme et lui dit : « De même que je meurs et que je ne renais pas à la vie, de même aussi vous mourrez pour ne pas renaître. » Puis le lièvre revint dire à la lune ce qu'il avait fait : la lune le frappa d'un coup de sa hachette et lui fendit la lèvre, et il porte toujours les traces de sa blessure.

Tout sous l'empire de l'animisme se transforme ainsi en mythes. Et l'homme enfant qui crée un mythe croit à la réalité de ce mythe, il est convaincu de la validité de son explication.

[1] *La civilisation primitive*, t. I, p. 376.

Le poète moderne, emporté par son imagination, personnifie lui aussi la nature; il fait parler le tonnerre, il prête des sensations humaines aux arbres, aux rochers. Mais il n'est pas dupe de ses métaphores. Elles ne sont là que pour donner corps à son sens poétique. L'homme enfant, subjugué par sa foi aux esprits, croit réellement à ses mythes. Dans le tonnerre, il s'imagine entendre le chariot de la divinité du ciel roulant sur le firmament solide. La mythologie est la théologie de l'animisme.

Si l'animisme a une empreinte magique et mythologique, cette première religion de l'humanité n'a par contre pas une empreinte morale nettement marquée.

Il ne faut pas s'en étonner. Une divinité ne peut exercer une action sur les mœurs que si elle est conçue comme morale. Les esprits de l'animisme ne revêtent pas ce caractère-là. Ce sont des esprits avant tout doués d'une certaine puissance, mais capricieux. Si plus d'une peuplade distingue les bons des mauvais esprits, c'est l'intérêt personnel qui fait le départ. Un esprit dont l'homme ne peut attendre que des maléfices est un mauvais esprit. Celui dont les faveurs lui sont assurées est un bon esprit. Cet indifférentisme moral de l'animisme se trahit déjà par l'empreinte magique de son culte que nous avons indiquée. Elle se manifeste en outre par les deux plaies de l'animisme, les sacrifices humains et les sacrifices de chasteté, ainsi que dans sa croyance à la survivance après la mort.

Les sacrifices humains datent du règne de l'anthropophagie. Appréciant la chair humaine, les indigènes en offrent aux esprits comme un met des plus délicats. L'anthropophagie a cessé de très bonne heure dans maintes peuplades. Seulement, les sacrifices humains se conservent longtemps encore comme un hommage fait aux esprits. Cette pratique monstrueuse est donc scellée par la religion. Les mœurs sont souvent en progrès sur les coutumes religieuses.

La sève qui circule partout dans la nature donne aux premières peuplades l'impression de puissances fécondantes. Les

[1] *La civilisation primitive*, t. I, p. 407.

esprits appartiennent aux deux sexes. Aussi, pour leur complaire, dans plus d'une tribu, hommes et femmes accomplissent des actes honteux. La religion sanctionne ce qui, dans la vie civile, est considéré comme un mal. Les mœurs, ici encore, sont en avance sur les pratiques religieuses.

Nous pourrions nous attendre à rencontrer un cachet moral dans la croyance à la survivance de l'homme après la mort. Eh bien non; nous sommes encore ici déçus. La survivance chez les populations animistes est envisagée avant tout comme une simple prolongation de la vie, où le double poursuit la même existence que sur la terre. Le puissant reste puissant, le pauvre demeure pauvre. La condition de l'homme après la mort ne constitue pas une récompense ou un châtiment à sa conduite. L'existence de séjours différents pour les esprits des morts se rencontre assez fréquemment, mais le rang social est la plupart du temps la cause déterminante du partage. Quelquefois, pourtant, les travailleurs infatigables, les bons chasseurs, les bons guerriers sont envoyés au paradis. C'est une lueur morale.

Si l'animisme est indifférent à la morale, il offre pourtant un point de jonction avec elle. La morale existe chez les peuplades de non-civilisés; sans code moral, la vie sociale est impossible. Seulement, ce code est né sur le terrain des traditions et de l'opinion publique. Un rapprochement entre ces deux domaines distincts se produisait dans les moments importants de la vie de la tribu pour fortifier, affermir les liens qui réunissent les membres de la peuplade entre eux. Les fétiches du clan sont adorés, des sacrifices et des danses sacrées ont lieu. Une consécration religieuse est ainsi donnée à la vie de la tribu. Cette action sociale de l'animisme présage des temps meilleurs. Si, à l'origine, la religion et la morale constituent deux domaines distincts, elles tendront de plus en plus à se rapprocher. Elles fusionneront complètement avec le christianisme.

Nous ne savons si nous avons réussi à vous faire voir que les éléments de l'animisme forment un tout homogène, qui s'explique par le milieu psychologique des peuples enfants. Ce milieu est-il vraiment le créateur de l'animisme, comme l'affirment quelques représentants de l'école positiviste? Alors la religion

devrait être considérée comme le fruit de l'ignorance. La science en dévoilant les secrets de la nature, fait reculer le domaine du merveilleux, donc de la religion. La science livrant un duel à mort à la religion, il ne pourrait pas y avoir d'union entre la science et la foi ! L'erreur de cette thèse positiviste est de considérer le milieu, qui explique bien les caractères de l'animisme, comme la cause même de la religion. S'il en était ainsi, pourquoi parmi tous les êtres de la création, placés pourtant dans les mêmes conditions, l'homme seul s'est-il prosterné, a-t-il adoré des esprits, s'est-il senti dépendant de puissances qui le dépassaient ? Pourquoi ? parce que l'homme seul est un être virtuellement religieux. La cause de la religion est dans l'homme et non dans la nature. Cette virtualité en se réalisant s'incarne, il est vrai, dans les formes que le milieu lui fournit. Donc si l'animisme est dépassé, avec des conditions d'existence nouvelles, cette virtualité se créera de nouveaux organes. Il y a une évolution religieuse. C'est un devoir pour tout homme qui fait de la religion le centre de sa vie de couler ses convictions dans des moules qui correspondent au développement social de son temps. Cet homme-là peut paraître un négateur, un destructeur ; en réalité, il fait œuvre positive.

Considérer l'animisme comme la première religion de l'humanité peut sembler étrange à bien des âmes chrétiennes ! L'Evangile a une si haute conception de la divinité ! Le Dieu Esprit, le Dieu Amour révélé en Jésus-Christ donne au pécheur repentant la conviction que le christianisme est vrai, qu'il est la vérité absolue. Dès lors, les âmes chrétiennes, sous l'impression que ce qui est vrai doit avoir toujours existé, prêtent aux origines religieuses de l'humanité des teintes d'un spiritualisme chrétien, et il leur semble que considérer l'animisme comme la première religion soit un sacrilège. Et pourtant ! L'univers apparaît-il moins l'œuvre de Dieu si, au lieu de nous le représenter comme créé en sept jours, nous l'envisageons comme une création continue, se déroulant à nos yeux sous la forme d'une évolution lente et insensible ? De même, l'évolution religieuse prise au sérieux, c'est-à-dire comme une éducation divine de l'humanité, ne nous apparaît pas comme contraire à l'Evangile, sur-

tout quand nous considérons que ce sont les inspirés qui ont fait avancer l'évolution religieuse, et qu'ils ont présenté leur œuvre comme une révélation en combattant l'état religieux de leur temps. Et Paul avait déjà cette idée d'une longue préparation à l'Evangile, lorsqu'il écrivait aux Galates : « Mais lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son fils. » Dès lors, l'animisme nous apparaît comme le premier bégayement de l'âme religieuse. Le jargon du petit enfant est toujours informe. Les parents n'en sont pas moins ravis, l'enfant ne sera pas muet, il parlera. Aussi haut que nous remontions le cours de l'humanité, nous découvrons avec l'animisme des traces, grossières, informes, tant que vous voudrez, mais des traces pourtant de cette aspiration de l'homme à entrer en communion avec l'Etre suprême. L'animisme nous donne les gages d'un avenir religieux meilleur pour l'humanité.

LA SAINTETÉ DE JÉSUS OU L'HOMME NORMAL

PAR

L. GILARD

pasteur.

TROISIÈME PARTIE

Réponse à deux objections.

CHAPITRE PREMIER

Les deux objections.

A notre essai de solution du problème christologique dans l'un de ses éléments principaux, deux objections surtout sont à prévoir.

Notre solution paraîtra aux uns insuffisante, nos affirmations seront jugées par les autres excessives.

On nous dira d'un côté: « Vous réduisez Jésus à n'être qu'un homme, vainqueur il est vrai du mal, mais seulement quand le mal entre en lutte avec lui dans des tentations intermittentes.

» Or cela ne saurait nous suffire.

» En vain vous flatteriez-vous de désarmer l'opposition que feront toujours à votre point de vue les chrétiens positifs en leur accordant que l'imperfection de Jésus n'est qu'objective, qu'elle ne lui est pas imputable comme péché, et qu'elle diminue toujours. Cette imperfection n'en subsiste pas moins.

[1] Voir la première et seconde partie, livraisons de mai et juillet, p. 201 et 349.

» Et cette imperfection rend Jésus tel que vous le concevez incapable d'être ce qu'il nous faut tout d'abord et absolument : c'est-à-dire tout à la fois un vrai homme et plus qu'un homme ; le second Adam, non pas « créé seulement en âme vivante, » comme le premier, mais « venu en esprit vivifiant ; » l'être surnaturel qui dit avec assurance à ses interlocuteurs : « Vous » êtes d'en bas et Je suis d'en haut ; » l'être surhumain en qui resplendit toute la vérité et toute la sainteté ; le modèle, ou plutôt le *foyer* sur la terre de toute la vie divine sans imperfection ni lacune d'aucune sorte.

» Quant au Jésus dont vous nous avez tracé l'image, un simple homme soumis à l'imperfection, il ne saurait être le Sauveur des âmes. »

D'un autre côté, il est à craindre qu'on ne reproche à notre notion du Christ de se mouvoir dans une région imaginaire, en dehors de la réalité vraiment humaine.

« Qu'est-ce, dira-t-on peut-être, dans une existence qu'on prétend humaine, qu'est-ce que cette série ininterrompue de victoires sur la tentation, cette sainteté constamment progressive, ce progrès qui ne connaît pas les reculs, cette volonté étrangère à toute défaillance ?

» Cela n'est pas humain. Cela est en dehors de toutes les réalités qui sont du domaine de l'expérience, notre souveraine maîtresse en toutes choses. Tranchons le mot : Cela est surnaturel. Et c'est tout dire : car la notion du surnaturel est définitivement condamnée. L'histoire et la psychologie l'ignorent également. Ceux qui s'efforcent de la maintenir y perdent leur temps et leur peine. Ils s'acharnent en vain à ramer contre un courant invincible et qu'on ne remonte pas. »

CHAPITRE II

Si l'humanité est capable de l'homme normal.

Répondons d'abord à la seconde de ces objections. Ce sera en même temps et par contre-coup répondre déjà, en partie, à la première.

Car toutes les deux pèchent, me semble-t-il, en un même

point. Elles procèdent l'une et l'autre d'une fausse notion de l'humanité. C'est parce qu'on n'estime pas l'humanité à sa valeur, c'est faute d'oser voir, — je ne dis pas ce qu'elle est toujours, ou même souvent, — mais ce qu'elle est capable d'être ou de devenir, qu'on nous dit d'une part : Votre Jésus est un *simple homme* et ne saurait par suite être le Sauveur ; et d'autre part : Votre image de Jésus est celle d'un être surhumain et surnaturel, et ne saurait par conséquent être vraie.

MM., si la vie de Jésus est surnaturelle ou non, je ne m'attarderai pas ici à le rechercher. C'est à vrai dire une question de mots, de définition. Cela dépend du sens qu'on attache à ce terme, à la fois si complexe et si vague, de nature, et par suite de surnaturel. En réalité il n'y a pas *une* nature, mais *plusieurs* ; ou, si vous préférez, il y a plusieurs étages, plusieurs ordres, éminemment distincts, qu'embrasse cette expression si compréhensive de nature. Ce qui est naturel dans l'un de ces étages est surnaturel pour l'ordre inférieur. L'être vivant est surnaturel en regard du monde inorganique tout entier. Ce qui se meut est surnaturel au prix de ce qui est mû passivement. La vie de l'esprit et de la liberté est surnaturelle en regard de ce qui n'a qu'une apparence d'autonomie, si cette autonomie prétendue est déterminée à l'avance, pour tout ce qui touche à la direction comme à l'intensité de ses mouvements, par des forces préexistantes, ces forces fussent-elles internes au sujet soumis aux lois de l'évolution. Enfin au-dessus de la vie de l'esprit et de la liberté il n'y a rien, parce que la vie de l'esprit embrasse à la fois Dieu, le Père des esprits, et l'homme, qui est de race divine.

Laissons donc cette question de mots.

Ce qui nous intéresse davantage, ce que nous pouvons savoir et tenons à affirmer sans réserve, c'est que la vie de Jésus est humaine, même et surtout dans son caractère normal. Car s'il est humain, — je ne dis pas de réaliser la perfection objective, toujours en grande partie inconnue, — mais s'il est humain de choisir *quelquefois* le devoir *connu*, d'obéir *quelquefois* à la voix de l'esprit qui impose l'obligation au prix d'un sacrifice, il est non moins humain, davantage même de le faire toujours.

L'obéissance continue est au même titre que l'obéissance irrégulière et sporadique un phénomène de liberté. L'une n'est pas moins naturelle, ou plus surnaturelle, que l'autre. La seconde n'échappe pas moins que la première à l'explication scientifique, qui n'atteint jamais que les phénomènes de l'ordre purement évolutif.

Cela est élémentaire, à moins que la notion de liberté ne soit qu'un mot vide de sens. Mais alors « mangeons et buvons, car demain nous mourrons. »

Si l'idée d'une vie purement humaine, et normale en même temps, produit sur plusieurs un effet répugnant d'étrangeté et d'illusion, cela provient uniquement de ce que l'idée de la nature humaine qui est à l'état de théorie courante dans le langage religieux de la chrétienté est à redresser.

Cette idée dont nous sommes tous imbus plus ou moins a été longtemps et gravement faussée dans un intérêt dogmatique.

Elle l'a été doublement.

D'abord sous l'impression d'ardent enthousiasme créé dans l'âme de ses disciples par le Révélateur de la vie éternelle, dans l'intérêt, pensait-on, de la piété chrétienne et de l'autorité du Maître, on a travaillé à élever un mur ou à creuser un abîme entre le fils de l'homme et ceux qu'il appelait ses frères. Tout lecteur attentif et clairvoyant des évangiles et de l'histoire du premier siècle a rencontré des traces de cette œuvre, qui avait pour but instinctivement poursuivi d'établir une solution de continuité entre la nature humaine et le Christ. Ces traces sont indéniables, ne fût-ce que dans la création graduelle, aujourd'hui si généralement reconnue, des légendes de la naissance et de l'enfance miraculeuse du Galiléen, ou encore dans les transformations qu'ont subies les récits de son baptême et de sa tentation au désert, en attendant que la tradition recueillie dans le quatrième évangile, plus avancée et plus élaborée dans le même sens, les écartât comme incompatibles avec le caractère, devenu décidément extra-humain, du Fils de Dieu.

Il est certain que, consciemment ou non, ceux qui au premier siècle pensaient et parlaient pour l'Eglise, ont peu à peu

affaibli, voilé, effacé, autant qu'il était en eux, l'humanité de Jésus, au risque certain de dénaturer sa personne, sa pensée et son œuvre, de leur substituer l'image, devenue incompréhensible, d'un être inaccessible à nos expériences comme à notre imitation, et d'enlever toute réalité à ce qui fait de lui « le chef et le consommateur de la foi. »

Et ce travail d'exaltation surnaturelle du Messie a eu sa contre-partie complémentaire en ce que les théologiens, pour mieux préserver Jésus d'un contact, jugé déshonorant, avec la nature humaine, ont à outrance noirci l'humanité.

Dans la société humaine si infiniment diverse, dans l'image si complexe de l'homme, ils n'ont voulu voir que le côté sombre. Ils se sont plu à n'y relever que misères morales de toute sorte, ignorances, corruptions, crimes et horreurs. Ils ont délibérément fermé les yeux à ce que la vie humaine offre de lumineux et de grand. Ils l'ont représentée comme partout et toujours vendue au mal, privée de toute clarté, absolument corrompue et déchue.

Et après avoir tracé d'elle un tableau hideux et terrible où n'apparaissent que les traits d'une existence purement animale ou diabolique, ils se sont écriés: Voilà l'homme! Et ils ont eu beau jeu pour demander ensuite avec un accent de triomphe: « Comment le Saint et le Juste pourrait-il être un homme, *un simple homme* ? »

Mais de même que l'humanité du Christ transparaît toujours clairement et malgré tout dans nos évangiles, de même les réalités de la vie humaine protestent contre ces représentations falsifiées de l'homme.

§ 2.

« *Un simple homme*! » dit-on, et, par cette formule, dont on fait sonner comme un sacrilège le rapprochement avec le nom de Jésus, on entend évidemment donner de l'homme, par une sorte d'implication, une définition dégradante; et l'on sous-entend évidemment, comme chose qui va de soi, que l'homme est de nature simple, peu complexe, bien facile à classer et à

définir. Or, en est-il vraiment ainsi ? N'y a-t-il pas dans cette exclamation dédaigneuse comme un comble d'irréflexion ? L'homme, dans sa généralité, dans sa complexité, avec tout ce que ce nom rappelle de misères et de grandeurs, est-il en effet tellement simple ? Son image est-elle vraiment si facile à déterminer, à moins d'en tracer les contours en excluant de parti pris une bonne moitié, la meilleure ou la pire, des traits qui la constituent ?

Considérons un instant ce qui nous frappe au plus haut point lorsque nous essayons de comprendre et de classer les êtres innombrables qui remplissent la création de Dieu.

Parmi les existences de même espèce ou de même race que nous désignons d'un même nom, la simplicité, l'uniformité, l'absolue ressemblance existent en bas, et n'existent qu'en bas, dans le monde des créatures tout à fait inférieures. A mesure, au contraire, que nous nous élevons de plus en plus haut dans leur série, les différences individuelles apparaissent, et elles croissent de plus en plus jusqu'à atteindre des proportions immenses.

Une molécule de métal ou de cristal, de fer, de plomb ou de soufre, ne diffère d'une autre de même nom que par la place qu'elle occupe. Pour la couleur, la forme et les propriétés diverses, il y a non seulement ressemblance mais identité complète. Rien n'est plus pareil à une goutte d'eau pure qu'une autre goutte d'eau pure, et aucun grain de sel ne sale plus qu'un autre de même nature, de même grosseur et de même poids.

Pour que la diversité individuelle apparaisse il faut quitter ces existences inférieures, ces modes élémentaires de l'être, et arriver au monde plus élevé de la vie végétale et animale. Ici interviennent pour modifier et diversifier les traits communs dus à l'unité d'espèce ou de race, d'abord la *vie*, cette chose mystérieuse, avec ses rudiments d'autonomie ; puis *l'hérédité*, non moins mystérieuse, qui en transmet les principes, les résultats et les modifications ; enfin les *circonstances* plus ou moins favorables au milieu desquelles s'écoule l'existence des

êtres vivants, et qui agissent diversement sur eux comme causes de prospérité, de croissance, de dépérissement, de vigueur ou de décadence. C'est un lieu commun qu'il n'y a pas dans toute une forêt deux feuilles absolument identiques pour la forme, la découpure, la composition, le poids et la couleur. A plus forte raison n'y a-t-il pas deux arbres absolument pareils; encore moins deux animaux qui, pour l'aspect, l'agilité, la force, les dispositions, le tempérament, se ressemblent de tout point.

Mais, je me hâte de le dire, c'est au sommet de la création, c'est au bout le plus élevé de la série des êtres à nous connus, c'est dans l'humanité que la diversité se donne libre carrière.

Voici par exemple une famille complète où il y a de nombreux enfants. S'il est un fait avéré, incontestable, c'est qu'il n'y a pas deux de ces enfants qui se ressemblent à fond, pas un d'eux qui soit, au physique et au moral, le portrait exact et achevé d'un frère ou d'une sœur,

En admettant, ce qui n'est pas d'ailleurs, que deux de ces enfants apportent en venant au monde et conservent pour un temps, grâce à une complète égalité de soins, de vêtements, de nourriture, de leçons, d'influence exercée sur eux, tout en admettant, dis-je, qu'ils aient reçu et gardé pour un temps même tempérament, même force, même physionomie, mêmes facultés, mêmes tendances natives, ils diffèreront encore, plus tard, parvenus à l'âge de raison, à l'âge d'homme ou de femme. Ils diffèreront alors. Car chacun possèdera, alors, indépendamment de ce qu'il doit à sa race, à sa famille, aux soins dont il fut l'objet, quelque chose qui lui vient de lui-même, et de lui-même uniquement.

C'est que nous sommes ici, à cette hauteur, dans un monde nouveau, le monde de la conscience et de la liberté. Tandis que dans la création inférieure la formation ou le développement et l'activité des êtres sont gouvernés, tout au fond, par les principes fatals de la géométrie, de la physique et de la mécanique, et plus haut par les lois, non moins fatales, de l'instinct et du calcul, l'être humain possède le pouvoir de se déterminer soi-même qui fait de lui un être spirituel, une per-

sonne morale, digne d'approbation ou de blâme, capable de bien ou de mal. Appelé à être le fils de ses œuvres et l'artisan responsable de sa destinée, il peut se choisir un idéal, s'y attacher plus ou moins ou s'en détourner, écouter plus ou moins la voix du devoir et les appels de l'Esprit. Il peut à son choix et constamment s'élever ou descendre, se purifier ou se souiller, s'ennoblir ou s'avilir.

Donc c'est à soi-même[1] que chacun pour une part notable doit ce qu'il devient, son caractère, cette physionomie de son âme qui se reflète jusque sur les traits de son visage. C'est ainsi que tous les enfants d'une même famille ont beau être enveloppés dans les liens d'une commune origine et d'une commune éducation : ces liens, quelque forts qu'ils soient, seront dénoués, au moins en partie, par la poussée de l'être personnel qui est en chacun d'eux. Entre eux la diversité pourra devenir si grande qu'il ne restera presque plus de traces de leur communauté d'éducation et d'origine. C'est encore un lieu commun que de deux enfants, héritiers d'un même sang et objets d'un même amour et des mêmes soins, l'un pourra *bien tourner*, comme on dit, être pour sa famille un sujet de joie et d'honorable fierté; l'autre, au contraire, en devenir le tourment et même la honte.

Et maintenant, gardant dans l'esprit cette idée de la diversité des êtres humains, — idée incontestablement juste, car elle tient entre autres à ce principe de la liberté qui porte tout le poids du monde moral, — si nous suivons du regard cette diversité, non plus dans une famille seulement, mais à travers la race entière des hommes dans tous les temps et dans tous les lieux, elle devient véritablement infinie. Les deux lignes de l'angle visuel capable d'embrasser un objet pareil prennent un

[1] Nous espérons qu'on voudra bien ne pas confondre ce que nous disons ci-dessus avec l'orgueilleuse prétention du stoïcisme à *far da se* ou avec la niaiserie pharisienne du *salut par les œuvres*. Nous n'oublions pas que dans une vraie lutte morale la volonté n'est efficace que par la foi et la prière. Nous avons déjà rappelé, et nous devrons y revenir, que Jésus lui-même n'est vainqueur des tentations que par la communion avec le Père dans la foi et dans la prière. Mais la foi et la prière sont aussi un mode, le plus réel comme le plus bienfaisant, de l'activité morale exigée de chacun.

immense écartement. Nous voyons l'humanité, plongée d'une part jusqu'aux plus ignobles bas-fonds de la vie animale, s'élever de l'autre jusqu'aux hauteurs les plus sublimes de la vie de l'Esprit.

Et alors que devient, je vous le demande, messieurs, cet être de raison conçu par le pessimisme théologique, ce prétendu « simple homme » avec lequel le Saint et le Juste ne saurait sans ignominie être en communauté de nature ?

Avouez-le ; quand vous dites : *un simple homme*, votre attention est douloureusement absorbée par ce qu'il y a dans l'humanité de bas et de vil, depuis la férocité du sauvage jusqu'à la corruption raffinée du civilisé. Vous pensez à tel malheureux, esclave de ses appétits, qui se vautre dans ses excès de brute ; à tel misérable qui immole à ses vices élégants la pureté des femmes et l'honneur des familles ; à tel financier véreux qui remplit son coffrefort en accumulant autour de lui les ruines ; à tel faux grand homme qui fait de la pourpre pour son manteau et son panache en broyant de la chair à canon au mortier des batailles ; à tel maître fourbe de la politique, qui tantôt déclare avec une grosse gaieté cynique que « la force prime le droit, » tantôt falsifie une dépêche pour mettre aux prises deux nations, en réservant toujours, d'ailleurs, au Dieu des armées une part de complicité dans tous ses crimes ; ou encore, hélas ! à la corruption collective de tel peuple en décadence où abondent les adorateurs de « la déesse Lubricité » et les courtisans de la mort, où manque peut-être la proportion de Justes qui aurait sauvé Sodome, où la littérature et les mœurs exhalent ces puanteurs de cadavres qui, dit le Maître, présagent et appellent « le rassemblement des vautours [1]. »

Mais est-ce l'humanité, cela ? Ce n'en est qu'une partie, et la pire ; le fond ténébreux et malpropre, souillé de la fange originelle d'où s'est levé le genre humain. Regardez donc plus haut que ces basses régions où la vie animale agite son écume dans les hommes de joie et les hommes de proie. Il y a au monde, Dieu merci, quoiqu'en disent les théologiens d'autrefois et les

[1] « Où est le cadavre, là se rassembleront les aigles. » Mat. XXIV, 28.

romanciers d'aujourd'hui, autre chose dans l'humanité que sensualité, rapacité, soif de jouissance et de sang de la bête humaine, autre chose aussi que l'indifférence morale de ces neutres, que, dit le poète de la Divine comédie, repoussent également le ciel et l'enfer.

Levez les yeux vers les sommets que cherchent les âmes éprises du vrai et du bien, où souffle un air plus pur que la brise parfumée aux fleurs des cimes terrestres. Vous y verrez ceux qui gravissent, rayonnants, les degrés de l'échelle partout dressée qui monte de la terre au ciel. Vous y verrez fleurir la vie de l'Esprit dans la bonté, le renoncement, l'oubli de soi-même, la faim et la soif de la justice, le dévouement sans limite, l'intégrité obstinée à tout subir plutôt que de faillir, les plus nobles vertus des saints, des héros et des martyrs.

Car, Dieu merci, cela aussi est humain.

Dans sa diversité infinie, fruit individuel et collectif de son origine, de ses tentations et de sa liberté, l'homme, il est vrai, peut s'appeler Caïn, Judas, Pilate ou Néron.

Mais l'homme, aussi, c'est Enoch qui « marche avec Dieu ; » c'est Moïse, « qui préfère l'opprobre de Christ à tous les trésors de l'Egypte ; » c'est Abraham, qui sacrifie son bien le plus cher à ce qu'il croit son devoir; c'est Socrate, qui refuse, même pour sauver sa vie, de se taire en « retenant la vérité captive dans l'injustice ; » c'est le Çakia-Mouni, fils de roi, qui jette loin de lui ses biens, ses titres, ses privilèges, et se réduit à l'état de mendiant pour aller parmi tous les peuples de l'Inde prêcher la délivrance par le renoncement et la résignation.

L'homme encore, pour ne citer que des noms éclatants enregistrés par l'histoire, en laissant à leur obscurité la foule des dévouements inconnus, parfois d'autant « plus magnifiques, » qui ne sont enregistrés qu'au livre de Dieu, l'homme, c'est Coligny, c'est Washington, c'est Pascal, c'est Marc-Aurèle, c'est Jeanne d'Arc, c'est Channing, c'est Wilberforce, c'est Luther, c'est Esaïe, c'est saint Paul.

C'est enfin, plus grand que tous, mais frère de tous, recevant à la mesure de ses besoins, de ses efforts, de ses prières ardentes, les biens de l'Esprit qui viennent du Père de tous,

c'est Celui en qui nous apparaît la stature parfaite de l'homme accompli, l'homme Jésus, le fils de l'homme fils de Dieu.

Car pour l'homme aucun degré de la vie n'est trop haut, comme aucun, hélas! n'est trop bas[1].

Ainsi le lien qui rattache Jésus à la nature humaine est indestructible. On a pu le voiler et l'obscurcir, on ne l'a pas brisé, on ne le brisera pas. La notion pessimiste qui s'exprime dans ce mot dédaigneux « un *simple* homme !... » ne tient pas debout.

§ 3.

Sans doute, la notion opposée, celle de l'optimisme vulgaire au sujet de la nature humaine, n'est pas davantage de mise en face de l'Evangile. L'œuvre principale, en un sens, de Jésus, c'est d'avoir *condamné le péché dans la chair*. Là est une bonne moitié de ce que voyait avec tant d'émotion l'apôtre lorsqu'il disait aux Corinthiens : « Je n'ai voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. »

Dans la croix de Jésus apparaît comme nulle part ailleurs la vraie nature du péché. Non seulement la croix a révélé dans sa hideur le péché imputable, conscient, subjectif, mais encore elle a revêtu d'une tragique gravité, en le rattachant à tout un ordre d'affreuses conséquences, même le mal inconscient de « ceux qui ne savent ce qu'ils font. » En elle le péché est devenu « excessivement péchant, » et tout péché est devenu un objet nécessaire de haine.

Par là elle a donné son mordant au sentiment de cette vocation qui a la perfection pour terme et pour but. Par là elle a établi à demeure dans l'âme des disciples de Jésus, comme une aspiration croissante, très noble et très douloureuse, la faim et la soif de la justice sans limite. Par là elle a donné aux âmes chrétiennes l'attitude d'humble débilité qui leur convient

[1] Ce qui m'émerveille toujours, même quand les choses sont au pis, c'est la hauteur où peut atteindre la nature humaine. La pensant haute, je la trouve toujours plus haute que je ne croyais; ceux qui la jugent basse la trouvent et la trouveront toujours plus basse qu'ils ne croyaient : le fait étant qu'elle est infinie, capable d'un infinie élévation et d'un infini abaissement. (Ruskin. *The crown of wild olive*, § 106.)

toujours, car l'humilité est essentiellement la vue vivante de notre idéale vocation et de la distance qui nous en sépare.

Et cependant cette humble attitude, si légitime et si justifiée, ne doit pas aller jusqu'à l'exagération et au mensonge. Il n'en faut pas tirer des conséquences qu'elle n'entraîne pas. En particulier il n'en faut pas argumenter pour séparer Jésus du genre humain.

D'une part, il ne faut pas oublier que, malgré sa possession à un degré incomparable de la « paix de Dieu qui passe toute intelligence, » Jésus lui-même était humble. Non seulement il ne s'arrogeait pas d'être complètement, parfaitement bon. Mais encore, il se sentait par lui-même débile et impuissant sans le secours du Père.

En vain la chrétienté se l'est-elle généralement représenté comme renfermant toujours en lui à l'avance une provision infinie de force morale, de manière à triompher du mal en toutes circonstances, comme naturellement et sans luttes. En réalité lorsque la tentation, une tentation *à sa taille*, se dressait entre lui et le devoir, entre lui et le sacrifice, entre lui et l'acceptation douloureuse de l'ordre souverain, il était par lui-même aussi vraiment faible que l'un de nous. Que pourraient signifier autrement ses prières, ses supplications ardentes, prolongées pendant des nuits entières, seul à seul avec Dieu ? Etaient-ce donc là de vaines formes ? ou une représentation pour la galerie ? un moyen de donner à ses disciples l'exemple de la prière dont il n'aurait eu, lui, nul besoin ? Non, — et qui le croirait ? — Jésus n'a pas voulu, de complicité avec Dieu, édifier les âmes par je ne sais quelle pieuse supercherie. Ses prières sont ce qu'il y a de plus réellement vrai dans la vie de Celui qui est venu au monde pour « rendre témoignage à la vérité. » Il priait parce qu'il en avait besoin, parce qu'il lui fallait aussi le secours d'En-haut. C'est avec ce secours qu'il triompha de ses tentations, comme nous pouvons avec lui triompher des nôtres, saisir à mesure tout le bien moral qui nous apparaît, « combattre le bon combat et remporter la vie éternelle. » De là son humilité.

Et d'autre part il faut reconnaître que dans l'humanité, sur-

tout dans l'histoire de l'Eglise, éclate souvent, sinon au même degré, pourtant de la même nature qu'en Jésus, ce sentiment, si visible en lui, d'avoir Dieu avec soi et en soi; cette conscience d'humanité divine, d'obéissance filiale, d'expulsion de tout « interdit, » de consécration sans réserve à Dieu *tel qu'on le connaît,* au devoir *tel qu'on le comprend*, à la perfection *telle qu'on est parvenu à la voir.* Ce don de soi-même, qui constitue l'un des éléments essentiels de toute vraie conversion, consciente ou non, ce don illimité enfantant la conviction inspiratrice qu'on a Dieu tout entier de son côté parce qu'on se met tout entier du côté de Dieu, n'en saisissons-nous pas quelque chose en Jeanne d'Arc par exemple? N'est-ce pas la source de l'originalité morale de l'humble pastoure? ce qui donne à la sublime jeune fille, — en plein moyen-âge, songez-y, — son indomptable assurance devant le tribunal ecclésiastique auquel elle déclare : « Je suis envoyée de Dieu; prenez garde à ce que vous allez décider de moi; si j'étais dans le péché mes *voix* ne me viendraient point? »

Et Pascal? Qu'est-ce qui donne en plein grand siècle moderne de l'autorité, si pénétré d'esprit classique en religion, en politique, en art, en morale, qu'est-ce qui impose à ce catholique si passionné, si « soumis à son directeur, » si persévérant dans ses déclarations qu'il n'y a de vérité et de salut « que dans l'accord avec le pape, » la hardiesse de résister à cette autorité qui fait partie essentielle de son système? de crier sa protestation contre l'arrêt dont ses lettres ont été frappées en cour de Rome : « Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello? » d'écrire que « si ses lettres sont condamnées à Rome, ce qu'il y condamne est condamné dans le ciel? » Est-ce que nous ne sentons pas sourdre le flot divin où s'abreuve son courage dans la déclaration suivante? « J'aime la pauvreté parce que Jésus-Christ l'a aimée. J'aime les biens parce qu'ils permettent d'en assister les misérables. Je garde fidélité à tout le monde, je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font; mais je leur souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit pas de mal ni de bien de la part des hommes, j'ai *en toutes mes actions la vue de Dieu qui doit les juger, et à qui je les ai toutes consa-*

crées. Voilà quels sont mes sentiments. » Ne sentons-nous pas dans cette consécration sans réserve, condition et garantie de la communion divine, la force d'une nécessité interne qui rend l'âme incompressible à tout despotisme du dehors, d'où qu'il vienne? Ne rappelle-t-elle pas non seulement le « je ne puis autrement » de Luther à Worms, mais le « il me faut être occupé des affaires de mon père » de Jésus-Christ? N'est-elle pas aussi, de la part du grand Janséniste, un « Qui de vous me convaincra de péché? »

Oui certes; quelle que soit la distance qui sépare de Jésus Pascal, Jeanne d'Arc et Luther, il y a bien entre eux et lui unité d'esprit, unité d'attitude morale, et différence seulement de degré dans un même ordre de grandeur. Le souffle de leur âme est bien le même qui dictait au Messie selon l'Esprit sa réponse aux représentants officiels de la religion de son temps: « Mon jugement est véritable *parce que* je ne cherche pas ma propre gloire, mais la gloire de Celui qui m'a envoyé. »

Je n'oublie pas qu'à la déclaration de Pascal citée plus haut il y a une suite, que voici: « ...Tels sont mes sentiments, et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur qui les a mis en moi, et qui, d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition, a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute gloire est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur » (Pensées XXIV-69 de l'édition Havet). Je n'ai pas besoin qu'on me rappelle que Pascal aurait été le premier à dénoncer, et fort durement, toute assimilation, même ainsi qualifiée et restreinte, entre le Rédempteur et lui, entre la nature du Rédempteur et la sienne, et à détester ce rapprochement comme un blasphème. Mais cet admirable génie traitait aussi d'abominable impiété la négation de la présence réelle et l'opposition à la confession auriculaire. Il ne savait pas un mot de la critique historique ni de la critique des livres saints. Il acceptait l'autorité absolue de ces livres. Il tenait son esprit violemment fermé à Descartes et à Copernic. Il adhérait de toute sa force aux dogmes des conciles, avant tout à la Trinité. Il voyait en Jésus la seconde hypostase de l'essence divine, un être omnipotent

et omniscient, en possession, sans progrès, ni évolution, ni variation d'aucune sorte, de la sainteté objective infinie et absolue. Il aurait donc indubitablement jugé blasphématoire toute négation d'une foncière différence de nature entre lui ou tout autre homme et le Dieu-Sauveur. Et de plus il aurait trouvé bon, avec tous les hommes religieux de son siècle, que le blasphémateur fût livré au bras séculier.

Et après?

De ce que Pascal, et avec lui toutes les orthodoxies, grecque, latine, protestante, « avouent les décisions des conciles » au moins « des cinq premiers siècles, » et égalent complètement au Père « le premier-né des fils de Dieu, » cela nous lie-t-il?

En résulte-t-il moins que le Fils est, de son propre aveu, moindre que le Père, et que Dieu est le seul bon? Ne reste-t-il pas vrai que Jésus — non pas soit un *simple* homme, — ce qui n'a pas de sens, — mais *est* un *vrai* homme, comme Pascal; qu'il a commencé par la chair comme Pascal; qu'il a crû en sagesse et en grâce, qu'il a traversé ses tentations du dehors et du dedans par la foi, l'effort et la prière, (comme Pascal quand celui-ci a triomphé des siennes); enfin que Jésus a dû au Père, à sa présence, à son secours, à sa lumière et à sa force, — comme Pascal déclare les devoir au Rédempteur (c'est-à-dire au Dieu accessible, à la seconde personne de la Trinité où s'incorporent pour lui la miséricorde et la grâce), — les transformations et les délivrances qui ont conduit le Maître et le disciple au degré final de leur sanctification ici-bas?

§ 4.

C'est pour cela, — parce que la sainteté de Jésus est humaine et que sa vie sur la terre fut celle d'un homme véritable et non d'un Dieu déguisé, — c'est pour cela que les expressions des écrivains sacrés pour représenter le Maître, son caractère, sa nature et ses rapports avec Dieu, sont également appliquées par l'Ecriture à d'autres qu'à lui. Et j'ai en vue les plus énergiques de ces expressions, celles même qui paraîtraient à première vue faire à Jésus une place solitaire en dehors de l'humanité.

S'il a fait de grandes œuvres, il dit à ses disciples : « vous en ferez de plus grandes que les miennes. »

Il a pardonné les péchés (quoi qu'il faille entendre par là)? — Il dit, une fois à Pierre, et ailleurs aux douze et à tous (quoi qu'il faille encore entendre par là) : « Pardonnez aux hommes leurs péchés, ils leur seront remis. »

Il est appelé le juge du monde? — Les chrétiens aussi : « Vous serez assis sur des trônes jugeant les tribus d'Israël. » « Ne savez-vous pas, dit saint Paul, que nous jugerons les anges ? »

Il est l'héritier de Dieu ? — « Vous êtes, dit saint Paul, héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ. »

Il est « l'image de Dieu invisible ? » — « L'homme est l'image de Dieu. »

Il est à la gloire de Dieu ? — « L'homme est la gloire de Dieu. »

« Il est venu dans le monde pour en être la lumière ? » — « Vous êtes la lumière du monde et le sel de la terre. »

Il est « le Fils de Dieu ? » — « Les pacifiques seront appelés fils de Dieu. » « Aimez... bénissez... pardonnez... afin que vous soyez les fils de votre Père céleste.... »

Il « se sanctifie » de telle sorte que « Satan n'ait rien en lui ? » — « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Il a souffert du péché, par le péché, pour le salut de l'Eglise et du monde (et cela lui semble d'abord tout particulier et personnel) ?— Pesez ces paroles de l'Apôtre des Gentils : « J'achève de souffrir en mon corps ce qui manque aux afflictions de Christ pour son corps qui est l'Eglise. »

Il est divin ? — Nous sommes, dit Saint-Pierre, « participants de la nature divine. »

« La plénitude de la divinité a habité en lui ? » (Et c'est bien la plus forte parole sur laquelle on se soit appuyé plus tard pour lui faire perdre des pieds la terre des hommes.) — « Je prie pour vous, afin que vous croissiez continuellement et que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. »

Est-ce qu'il ne résulte pas de tout cela que Jésus-Christ, sur les hauteurs mêmes où le « Capitaine de notre salut » agite le drapeau de la vocation humaine, est un fils de l'homme s'adres-

sant à des fils des hommes, un fils de Dieu s'adressant à des fils de Dieu pour les inviter à prendre conscience de leur vocation et possession de leurs privilèges[1] ?

CHAPITRE III

Comment Jésus-Christ est pour nous *le* Maître, et sa révélation *la* Révélation.

Arrivons plus directement à l'objection qui s'est présentée à nous dès le commencement de cette troisième partie de notre travail, et que nous n'avons pas cessé d'avoir en vue depuis: *Il nous faut en Jésus-Christ* avec toute la sainteté divine objective *toute la vérité religieuse et morale infaillible et complète.*

§ 1.

En un sens, que nous tâcherons bientôt d'éclaircir, cette exigence répond à notre besoin de chrétiens de trouver en Jésus-Christ *le* Maître et dans *sa* révélation *la* Révélation.

Dans un autre sens il est faux: 1° que toute la vérité reli-

[1] J'espère qu'on ne m'opposera pas ici telle parole biblique en la citant à contresens comme on le faisait naguère, dans un article, d'ailleurs plein de mérite et conçu dans un esprit excellent, de la *Revue chrétienne*, sur le beau livre de M. le doyen Sabatier. Après s'être efforcé de montrer que la théorie évolutionniste du professeur parisien ne saurait s'accommoder de l'apparition, à un moment donné de l'histoire, d'un être tel que Jésus, avec sa sainteté parfaite et unique qui le sépare absolument même des meilleurs, le critique concentrait toute la force de son argumentation dans cette phrase triomphante: « Moi, je suis d'en Haut, vous, vous êtes d'en bas, *disait Jésus à ses disciples.* » Or le malheur veut que ce n'est pas à ses *disciples*, mais aux *pharisiens*, adversaires déterminés et de parti pris de l'Evangile, que Jésus adressait ces paroles. Jamais en effet celui qui disait à Nicodème: *A moins qu'un homme ne soit né d'en Haut il n'entrera point dans le royaume des cieux*, n'aurait dit à ses *disciples* : « Vous êtes d'en bas. » Pour lui ceux-là étaient « d'en bas » qui parlaient et agissaient dans l'esprit du diable, « leur père. » Mais pour lui aussi, à coup sûr, ses disciples étaient d'en Haut, nés d'en Haut comme tous « ceux qui sont de la lumière et qui viennent à la lumière, afin que leurs œuvres soient manifestées, car elles sont faites selon Dieu. » Cette inexactitude est fâcheuse pour la thèse de M. Hollard. Une inadvertance de cette taille sur un point si grave risque de prévenir défavorablement le lecteur attentif.

gieuse et morale, infaillible et complète, nous soit nécessaire ; 2° que nous la trouvions en Jésus-Christ.

Expliquons-nous.

1° De cette vérité complète, à supposer qu'elle fût formulée pour nous quelque part, une grande partie nous serait improfitable, parce qu'elle nous serait inaccessible.

Saint Paul distinguait, entre les disciples de son temps, ceux auxquels il ne fallait donner que du lait à boire, et ceux qui pouvaient supporter des aliments plus solides, de la viande.

Il en est ainsi partout et toujours. Et de plus, cette distinction ne s'applique pas seulement à des fragments distincts et opposés de la collectivité ecclésiastique. Elle s'applique à chacun séparément et même à chacun selon ses états successifs. Nul ne peut recevoir de la vérité que ce qu'il est en mesure de s'en approprier, vu son degré de culture, non seulement intellectuelle, mais encore et surtout spirituelle et morale. Il y a là, dans cette détermination pour chacun et cette attribution à chacun de ce qui lui est accessible en fait de vérité d'après ses circonstances intérieures propres, — il y a là d'innombrables applications aux détails infiniment variés du développement humain et chrétien, de cette loi inéluctable de prédestination dont parle le livre des Actes : « Ceux qui étaient prédestinés, ceux à qui le Seigneur ouvrit l'esprit, crurent. »

En somme donc, la vue, l'intelligence et la possession de *toute* la vérité religieuse exigerait un état d'esprit et d'âme auquel notre développement spirituel ne nous élève jamais, du moins ici-bas. « Nous connaissons imparfaitement, dit l'apôtre. Présentement nous voyons confusément et comme à travers un miroir obscur. »

Comparés à l'Esprit illimité capable d'embrasser la vérité « dans sa longueur et sa largeur, sa hauteur et sa profondeur, » même les plus forts sont des infirmes astreints à vivre de régime. C'est une condition dont nous ne sortons jamais. Et en admettant qu'en Jésus-Christ, ou ailleurs, la vérité religieuse tout entière vous fût exprimée, je vous le demande, messieurs, qu'en feriez-vous ?

2° En fait, ce n'est pas le rôle de Jésus-Christ de « nous conduire en toute vérité, » (même toute la vérité dont nous avons besoin et qui nous est accessible), mais du Saint-Esprit, directeur intérieur et continu des âmes.

On sait, et nous avons rappelé que Jésus-Christ promettait à ses disciples qu'ils feraient « des œuvres plus grandes que les siennes. » Cela est vrai. La divine énergie qui était en lui et qu'il a communiquée aux siens a fait *en eux* et *par eux* dans la suite des siècles beaucoup plus qu'*en lui* pour nourrir les affamés, guérir les malades et sauver les pécheurs.

Il en est de même pour la vérité. Ses disciples, non les immédiats, mais d'autres, étaient destinés aussi à en porter beaucoup plus loin que leur Maître la connaissance et la possession.

Sans doute, en principe, toute la vérité religieuse se ramène au grand commandement qui résume la loi et les prophètes. Mais, d'un autre côté, toute vérité poursuivie dans un esprit religieux, dans l'amour de la vérité et la confiance en la Vérité, c'est-à-dire la confiance en Celui qui a établi les rapports des choses, est une vérité religieuse. La connaissance des rapports entre Dieu, l'homme et le monde, et de tout ce qui en découle dans le domaine de l'obligation, est un savoir religieux et moral.

Il peut l'être du moins; car c'est en quelque sorte la connaissance des lois du Royaume, et cette connaissance est nécessaire à la venue complète du Royaume, c'est-à-dire à la destruction de l'erreur, de la souffrance et du péché, à la rénovation des âmes, des institutions et des choses. Et elle implique une foule de notions qui n'ont jamais traversé ou même effleuré la pensée du Sauveur.

Je n'insisterai pas, il y aurait trop à dire, sur le rôle direct ou indirect des sciences diverses, — cosmologiques, géographiques, historiques, naturelles, mathématiques, médicales, philosophiques, pédagogiques, économiques, sociales, sans parler des arts qui ont pour objet l'utile, le beau et le bien, — dans la préparation et la consommation de l'idéal cosmos. Mais à coup

sûr, et on le reconnaîtra, l'activité propre de Copernic, Newton ou Galilée, de Christophe Colomb, de Pasteur, Lyell ou Darwin, de Turgot ou Washington, de Kant, de Pestalozzi, de Beecher-Stowe, fait aussi partie de la vertu humaine et chrétienne.

Et du genre propre d'efforts, d'abnégation et de bienfaits rattachés aux travaux que rappellent ces grands noms, je le dis avec autant de respect que de profonde conviction, qu'est-ce que le Christ a su ou seulement entrevu ?

§ 2.

Cela dit, arrivons à ce qui nous amène à voir en Jésus-Christ *le* Maître, et dans *sa* révélation *la* Révélation. Un bref détour, pour lequel je sollicite votre indulgence et votre patience, va nous y conduire.

Dans quelques-uns de ses plus beaux drames, Shakespeare nous montre les terribles effets que produit parfois, et tend toujours à produire, sur l'homme qui en est la victime, quelque brutal coup du sort d'où sort pour lui, comme l'éclair du nuage, la découverte, inattendue et soudaine comme une explosion, de l'ingratitude ou de la méchanceté humaine dans leur plus scandaleuse noirceur. Malheur à qui se heurte à cette pierre d'achoppement. Il peut y perdre l'équilibre de son être intime, rouler dans un abîme et rester mutilé de sa chute. Cet abîme ainsi ouvert à ses côtés, c'est celui de la misanthropie et du scepticisme moral. Cette mutilation qui le menace, c'est la perte de toute sa foi divine et humaine dans le déchirement de sa confiance et de sa tendresse trompées.

Les faits de ce genre mettent en lumière ce qu'il y a de plus redoutable dans la solidarité humaine. Ils nous rappellent que, si *la vie* est, comme dit un Evangile, *la lumière du monde*, par contre *le résultat naturel du mal est de détruire la foi au bien*. C'est dans ces faits surtout que s'exprime le sens véritable et profond de ces créations du grand poète, si pleines d'intuitions de génie, qui s'appellent Timon d'Athènes, le roi Lear et Hamlet prince de Danemark.

Or, ces révolutions d'âmes se produisent ailleurs que sur la scène enchantée où le voyant anglais a fait agir et souffrir, et

triompher ou succomber ses héros. Il y a place aussi pour ces tragiques bouleversements dans la vie des humbles.

Tel est en particulier le spectacle que nous offre l'histoire du pauvre tisserand Silas Marner.

Je ne sais si vous connaissez tous, messieurs, le chef-d'œuvre de Georges Elliot qui porte ce titre. C'est une fiction, il est vrai, un roman si vous voulez, et qui même renferme une épopée en prose, l'épopée populaire d'une âme simple. Mais qu'importe? La fiction peut être plus vraie que les plus authentiques réalités de l'histoire. Je sais tel récit pour les enfants, de Mme de Pressensé, qui fait plus vivement transparaître le mystère du royaume de Dieu que bien des sermons et des traités de théologie. Et c'étaient aussi des fictions que l'histoire du bon Samaritain et l'histoire de l'Enfant prodigue.

Donc, Silas Marner est un des humbles de ce monde; un laborieux ouvrier tisserand, foncièrement honnête et pieux. Il est rattaché pour sa vie religieuse à l'une de ces petites congrégations dissidentes qui foisonnent en Angleterre. Elles sont souvent bien étroites d'esprit, ces congrégations, et bien ignorantes; elles poussent quelquefois jusqu'au baroque l'étrangeté de leurs formes et de leurs dogmes, la rigidité de leurs scrupules et la bizarrerie de leur titre ou de leur organisation; et les préjugés qu'elles partagent avec leurs pasteurs, dont le niveau d'instruction ne les dépasse guère parfois, font les trois quarts de leur individualisme un peu outré[1]. Mais elles pénètrent, généralement, et animent tout cela d'une ferveur de bon aloi, malgré tout; et elles contribuent pour une forte part à saler d'un très enviable sérieux moral la vie populaire de la grande nation protestante d'outre-Manche.

La congrégation de Silas Marner s'appelle, du nom de son lieu de culte, l'assemblée de Lantern-yard. Bon grain du sel de la terre, Silas est dans cette assemblée un personnage de marque. Très considéré du ministre et du conseil d'adminis-

[1] Ce tableau de certaines Eglises libres d'Angleterre, exact pour la première moitié du siècle, où se passe l'histoire de Silas Marner, ne le serait plus aujourd'hui, ou ne s'appliquerait qu'à une infime minorité d'entre elles, qui font totalement exception parmi les autres.

tration, il remplit avec un zèle apprécié de tous ses obligations comme membre exemplaire du petit troupeau. Et comme il doit épouser bientôt une jeune fille de sa classe, partageant ses goûts simples et droits et ses idées, et suivant comme lui le culte de Lantern-yard, tout permet d'espérer qu'il jouira paisiblement d'une vie utile et heureuse, honorable et honorée, en attendant qu'il plaise au Maître souverain des rois et des tisserands de lui donner sa place dans la Nouvelle-Jérusalem aux murs de jaspe et aux rues pavées d'or pur, parmi ces chœurs d'élus qui chanteront sur « la mer de cristal » d'éternels alléluias. Ainsi nous apparaît sa douce et pure vision d'avenir.

Hélas ! L'affliction est embusquée contre lui au prochain tournant de sa route. Le malheur l'attend, un de ces malheurs complets, trop lourd semble-t-il pour porter le nom d'épreuves, et que le mystère des choses déchaîne parfois comme un souffle embrasé pour tarir avec les joies du cœur la vie même de l'âme et de la conscience. Au moment où tout semble concourir à fixer dans le sens de son beau rêve la destinée présente et future de notre humble ami, le nuage orageux du drame plane au-dessus de sa tête et va foudroyer son idylle.

Silas en effet a un ami de cœur nommé William Dane, presque aussi considéré que lui par les frères de Lantern-yard, qui appellent les deux jeunes hommes en raison de leur étroite affection, David et Jonathan. Mais cet ami de cœur est un serpent. Cet ange de lumière, ce chrétien éminent, si assuré de son salut, est un serviteur du démon, jaloux de Silas, épris de sa fiancée, et décidé à tout pour la lui ravir.

Un jour, ou plutôt une nuit, que les deux amis ont été chargés de veiller un vieux diacre mourant qui avait dans ses attributions de garder l'argent de la communauté, cet argent disparaît. Et à la suite de circonstances qu'il serait trop long de rapporter, — circonstances parmi lesquelles joue son rôle un accès de catalepsie survenu à Silas, et qui ont permis à William de tout disposer pour assurer le succès de sa perfidie, — des recherches pratiquées dans la chambre du premier fournissent la preuve indéniable qu'il est bien l'auteur du grand péché dont l'Eglise est scandalisée.

Puis, comme Silas, éperdu dans son absolue impuissance à se justifier, trouve pourtant la force de prendre Dieu à témoin de son innocence, on lui applique le jugement de Dieu qu'il invoque. On procède comme fit la première congrégation chrétienne lorsqu'elle eut à choisir, dans la chambre haute de Jérusalem, entre Joseph surnommé le Juste et Matthias pour remplacer Judas « allé dans son lieu. » A la fin d'une réunion de prières, les « lots sont jetés ; » le sort désigne Silas; le jugement de Dieu le condamne.

Alors, c'est pour lui comme une stupeur désespérée. Il n'a plus aucun appui où se prendre pour rester débout. Son ami, — il le sait s'il ignore comment, — son ami le plus cher a « levé le pied contre lui. » Sa fiancée l'abandonne. Ses frères le rejettent. Pire que tout, son Dieu même a rendu contre lui un faux témoignage. Du coup son être moral s'effondre. Il ne croit plus à rien ni à personne, — à rien qu'à la nécessité d'aller cacher bien loin le pauvre débris de son existence.

Il va s'établir comme tisserand dans une chaumière isolée d'un comté éloigné. Il y végétera d'une vie à peu près exclusivement animale, sans autre relation avec le dehors que celles qu'il doit entretenir pour l'exercice de son métier avec les ménagères du village voisin. Là, rien ne compte plus pour lui que le peu qu'il gagne; cet argent, il finit par s'y attacher, — car il faut bien aimer quelque chose tant qu'on n'est pas mort. — Il l'entasse lentement, en remplaçant à mesure par des souverains les shillings et les couronnes que lui rapporte son travail; et la joie unique de sa solitude sera longtemps de couver de ses yeux de myope ces pièces d'or dont le tas grossit, et dont l'adoration croissante se substitue par degré à tous ses cultes d'autrefois.

Toutefois, à cette solidarité dans le mal par où le crime de l'un fait la chute et le malheur de l'autre, il y a dans l'histoire de notre tisserand une heureuse contre partie.

Tournons quelque cent pages de cette histoire. Plus de trente ans se sont écoulés. Quand nous le retrouvons, Silas est redevenu un homme. Son pauvre cœur meurtri et flétri a revécu. Sa foi ancienne est revenue, moins surchargée de bizar-

reries et d'orgueil sectaire, mais meilleure, plus simple, plus large et plus humaine; voici comment.

Une nuit, son or bien aimé lui a été enlevé par un jeune gentleman avarié, viveur réduit aux abois, d'un manoir voisin. Mais ce coup qui a consommé, semble-t-il d'abord, sa désolation, le prépare à profiter d'un autre trésor qui doit être l'instrument de sa résurrection morale. Cet autre trésor lui est survenu aussi pendant une de ses crises habituelles de léthargie. C'est une petite fille d'un an et demi, qu'il a trouvée à son réveil, vagissant près de son foyer, où elle a rampé, attirée par la lueur du feu, des bras de sa mère, morte dans la nuit à quelques pas de sa chaumière, d'une congestion due au froid et à l'alcool.

Silas s'est d'abord occupé d'elle machinalement, pour ainsi dire, en vertu de l'instinct rudimentaire d'humanité qu'éveille toujours la souffrance unie à la faiblesse. Puis peu à peu cette faiblesse, et la grâce et les sourires de l'enfant, lui ont pris le cœur. Il s'est attaché à elle, donné à elle. Il l'a soignée et élevée de son mieux. Et par un de ces justes retours, plus fréquents que nous ne savons les voir au cours naturel et ordinaire des choses, l'enfant a remis son père adoptif en contact de sympathie avec ses semblables. Car il a bien fallu au pauvre tisserand sans famille, si inexpérimenté pour sa tâche nouvelle, de l'assistance ; non des secours d'argent, — il n'en voudrait pas, — mais des secours répétés d'une autre nature : la préparation ou la réparation de menus objets sans valeur et surtout d'affectueuses directions maternelles. Il lui a fallu tout cela pour procurer au bébé, toujours plus chéri, dont il veut être le père et la mère, les aliments, les vêtements et les soins convenables d'éducation.

Il a trouvé cette assistance auprès des personnes charitables du village voisin, surtout chez la femme d'un charron, pourvue, sous ses dehors modestes de paysanne, d'un grand sens et d'un grand cœur, nommée Dolly Winthrop. Ainsi se sont rouverts pour lui, naturellement et l'un après l'autre, avec le reste des hommes, les rapports affectueux et confiants auxquels il avait cru renoncer pour toujours.

Et ainsi, également, son ancienne vie religieuse s'est rallumée. Car il fallait bien, n'est-ce pas, que la petite Eppie allât régulièrement, à l'Eglise d'abord, et plus tard au catéchisme. Silas, à vrai dire, n'en voyait pas la nécessité. Il ne l'a pas admis du premier coup et sans lutte. Mais Mrs Winthrop le lui a dit bien souvent et répété sur tous les tons. Et la bonne Mrs Winhtrop sait tellement mieux que le pauvre Silas, qu'elle a tant aidé et dirigé, ce qui est bon et convenable pour Eppie ! Il a donc fini par se rendre, par accompagner régulièrement son enfant, — car la laisser aller seule est hors de la question, — à l'église et au catéchisme.

Et peu à peu, sans qu'il sache comment, sans soupçonner qu'il s'opère dans son âme un travail dont la simple idée l'eût d'abord effarouché et qui tend à ramener à l'unité les deux périodes si distinctes de sa vie, en jetant un pont sur l'abîme, pour lui infranchissable, qui les sépare; sans rien voir d'abord de ce travail intérieur, peut-être parce que certaines choses, quoique identiques dans leur fond intime, ont un aspect si différent ; peut-être parce que son culte d'autrefois, qu'il a rejeté dans son désespoir, n'est pas reconnaissable dans celui qui le sollicite aujourd'hui ; peut-être parce que, entre l'imposant recteur de Raveloe qui, après avoir célébré en surplis blanc l'office liturgique, prêche en robe noire des sermons littéraires auxquels la plupart de ses auditeurs n'entendent pas grand'chose, et le prédicant étriqué et anguleux qui criait à quelques sectaires de Lantern-Yard la colère à venir et la prédestination des réprouvés et des élus, les analogies sont bien faibles; aussi vagues et lointaines qu'entre l'église paroissiale anglicane avec ses cloches, son autel, ses vitraux, ses litanies, son orgue accompagnant le chant d'hymnes modernes, et la chambre haute, carrée et nue, où la congrégation du Lautern-Yard aurait cru pécher gravement en y nasillant autre chose que des psaumes, — peu à peu donc et sans qu'il sache comment, les impressions douloureuses du passé se sont affaiblies dans l'âme de Silas. La vision s'en est éloignée comme disparaît à l'horizon, qu'il rougit encore à peine, l'orage dont la grêle a ravagé la plaine et fauché les moissons.

Et d'autres impressions ont revécu en lui qu'il n'a reconnues que plus tard et à leurs effets bienfaisants. Insensiblement et de plus en plus, il s'est senti en affectueuse communion d'esprit et de cœur avec ces bons et serviables chrétiens de l'église officielle. Insensiblement, par la contagion de la foi et de la bonté des autres, il a retrouvé sa foi en l'invisible, la paix de la conscience et du cœur, le sentiment de la fraternité humaine et de la fidèle paternité divine, tous les éléments essentiels de la religion dont il avait au fond vécu dans sa jeunesse.

La grande plaie de son âme est fermée.

Parfois, il est vrai, il en regarde la cicatrice avec étonnement et un reste de trouble. Il éprouve comme un tressaillement de quelque fibre intérieure encore saignante. Ainsi longtemps après la tempête un reste de houle témoigne des fureurs passées de la mer. Il cherche à comprendre, il demande à sa secourable confidente, la bonne Dolly Winthrop, comment une pareille blessure a pu guérir.

Un jour, il lui raconte son histoire et comment on « jeta les sorts » et le faux témoignage qu'ils avaient rendu contre lui. « Mon Dieu, » dit tristement Dolly, après lui avoir demandé si sa Bible, cette Bible qui pouvait indiquer un tel moyen de découvrir un coupable et de justifier un innocent, était bien la même Bible qu'on avait à l'église et dans laquelle Eppie apprenait à lire, — « Mon Dieu, il y a des savants qui pourraient peut-être bien nous expliquer tout cela. Je garantis que M. le pasteur le sait. Mais il lui faudrait des grands mots pour le dire, de ceux auxquels les pauvres gens ne comprennent guère rien. Je ne sais jamais bien ce que signifie tout ce qu'on nous dit à l'église, sauf quelques mots par-ci par-là. Je sais seulement que ce sont de bonnes choses. Cela, j'en suis sûre. Mais je vois ce qui vous pèse sur le cœur, M. Marner ; c'est que si « Eux d'en Haut » avaient fait pour vous ce qui était juste, on ne vous aurait jamais chassé comme un voleur, quand vous étiez innocent. » « — Ah ! dit Silas, c'est là ce qui me brûla comme un fer rouge. Parce que, voyez-vous, il n'y avait personne, ni au ciel, ni sur la terre, qui se souciât de moi. Et celui qui, dix ans et plus, depuis que nous étions enfants et faisions de moitié en

tout, « avait partagé mes entrées et mes sorties, » mon intime ami, en qui je me confiais comme un frère, « avait levé le talon contre moi » et causé ma ruine. » « — Le méchant ! dit Dolly, je ne crois pas qu'il y ait son pareil. Mais tout cela me surmonte ; je suis comme si je venais de m'éveiller sans savoir si c'est la nuit ou le matin. C'est comme lorsque ayant mis en place quelque chose on ne peut remettre la main dessus. Je sens qu'il y avait du bien dans ce qui vous arriva, si l'on pouvait seulement savoir quoi. Mais nous en reparlerons. Car quelquefois des choses me viennent à l'esprit, quand je soigne des malades par exemple, auxquelles je ne penserais jamais en étant là tranquillement assise. »

« M. Marner, dit-elle quelques jours après en rapportant les vêtements d'Eppie qu'elle avait emportés pour les laver, votre malheur et ce « tirage des lots » m'ont bien embarrassée ces jours-ci. C'était comme un écheveau embrouillé et que je ne savais par quel bout prendre. Mais tout m'est venu bien clair une nuit que je veillais la pauvre Bessy Fawkes, qui est morte en laissant derrière elle ses pauvres enfants, que Dieu les protège ! Cela m'est venu clair comme le jour, quoique je ne sache pas si je pourrai vous l'expliquer maintenant. Je ne comprends rien à ce « tirage des lots » et à la fausse réponse qu'ils ont donnée. Il faudrait peut-être M. le pasteur pour vous le dire et il ne pourrait le faire qu'avec des grands mots. Mais voici ce qui me vint aussi clair que le jour. C'était quand je m'affligeais sur la pauvre Bessy Fawkes, et cela me vient ainsi quand j'ai pitié de quelqu'un et sens que je ne peux presque rien pour les aider, quand je me lèverais tous les jours à minuit. *Il me vint à la pensée que « Eux d'en Haut » ont un cœur bien plus tendre que le mien.* Car je ne puis nullement être meilleure qu'Eux, qui m'ont créée. Et si quelque chose me semble trop dur, c'est qu'il y a des choses que je ne sais pas. Et quant à cela il y a bien des choses que j'ignore, beaucoup de choses sûrement. Et en pensant ainsi je me souvins de vous, M. Marner, et tout me vint dans l'esprit comme un torrent. Puisque je sentais au dedans de moi ce qui était droit et juste pour vous, et puisque ceux aussi qui prièrent et « jetèrent les lots, » tous ex-

cepté ce méchant, puisqu'ils auraient fait ce qui est bien s'ils l'avaient pu, est-ce qu'il n'y a pas « *Eux d'en Haut* » *qui nous ont créés et qui ont plus de connaissance et une volonté meilleures?* « C'est tout ce dont je puis être sûre et tout le reste m'est incompréhensible quand j'y pense. Car il y a cette fièvre qui enleva les parents et laissa les petits sans ressource ; puis il y a ceux qui se rompent quelque membre, puis ceux qui voudraient bien faire et qui souffrent de la part des méchants. Ah ! il y a des peines dans ce monde et des choses que nous ne pouvons comprendre. Et tout ce que nous avons à faire, *c'est de nous confier,* faire ce qui est juste autant que nous pouvons le savoir, *et nous confier.* Car si nous, qui savons si peu, pouvons voir un peu de ce qui est bien et juste, soyons sûrs qu'il y a du bien et du juste plus que nous n'en connaissons. *Il faut qu'il en soit ainsi, je le sens au dedans de moi-même.*

« Oui, dit Silas, vous avez raison, il y a du bien dans le monde. Je le sens maintenant. Et c'est cela qui fait sentir à un homme qu'il y a plus de choses qu'il n'en peut voir, malgré les troubles de la vie et les méchancetés du monde. Ce jugement des « lots jetés » reste obscur ; mais l'enfant me fut envoyée. Il y a une direction pour nous, il y a une direction.... »

Arrêtons-nous ici, messieurs, non pour faire une querelle de mots ou un procès en hérésie à la pauvre femme qui, avec aussi peu d'orthodoxie monothéiste que de correction grammaticale, appelle Dieu « Eux d'en Haut. » Mais recueillons cette clarté qui resplendit pour nous aussi, théologiens, au point culminant de cet entretien entre deux « pauvres en esprit. »

Car d'abord cette affirmation si intense : « *Eux d'en Haut* ont un cœur bien plus tendre que le mien, » — c'est-à-dire si nous, tels et tels, pauvres gens et pauvres pécheurs, nous sommes fidèles et pitoyables, comment « Eux d'en Haut » ne le seraient-ils pas ? — cette affirmation est le plus pénétrant des commentaires sur les secrets ressorts qui amènent dans le drame de la vie, sous le chaume ou ailleurs, toute bienfaisante péripétie. Et d'un autre côté, puisque nous sommes ici des frères en Christ, dont le plus cher désir est de suivre le Maître, de croître dans la communion avec lui d'esprit et de pensée,

saluons, messieurs. Car dans ce mot, jailli du cœur honnête et bon d'une simple femme du peuple, c'est la pensée du Maître qui passe ; sa pensée la plus authentique, la plus caractéristique et la plus originale, la plus irréfutable et la plus féconde, celle dont le sens fait l'unité et éclaire l'autorité de tout l'enseignement évangélique. Cette pensée, vous l'avez déjà reproduite dans votre esprit, vous vous l'êtes récitée, à mesure, dans ces termes plus corrects et plus forts, et qui vous sont plus familiers : « Quel est le père d'entre vous qui donne à son fils une pierre lorsqu'il lui demande du pain ? ou s'il lui demande un poisson lui donnera-t-il un serpent au lieu d'un poisson ? *Si donc vous,* tout méchants que vous soyez, vous savez bien donner à vos enfants de bonnes choses, *à combien plus forte raison* votre Père céleste donnera-t-il des biens à ceux qui les lui demandent. »

A combien plus forte raison ?...

Oh ! cet *a fortiori* du Maître ! Qui n'est entrainé par la calme hardiesse de cet élan, de cette inférence magistrale du visible à l'invisible, concluant *comme chose qui va de soi,* de ce qu'il y a de sûrement bon en l'homme à ce qui, bien plus sûrement encore, se retrouve en Dieu ? Qui de nous, tout au fond de son âme, dans la région sacrée au seuil de laquelle la dialectique de la raison pure abdique et se tait, n'y voit l'évidence même et n'en sent la force probante infinie ? Et en même temps, qui ne voit, qui ne pressent au moins tout ce qu'implique ou appelle, renferme, établit ou résume, cette parole si pleine d'autorité, si peu semblable à un propos de scribe, d'une doctrine accessible aux faibles et aux petits, et qui soutient, inébranlable comme une roche d'éternité, les pieds des plus grands ?

C'est bien là l'*élément premier de l'anthropomorphisme chrétien*, auquel viennent s'adjoindre, comme se relient à l'épine dorsale tous les organes du vertébré, tous les autres éléments organiques de la vérité vivante qui est en Christ.

Ce qu'il faut faire et ce qu'il faut croire, le devoir et la destinée, la morale, la doctrine, l'apologétique, et l'unité foncière de la morale, de la doctrine et de l'apologétique, tout est là.

Comme aimait à dire Jalaguier, « tout y revient parce que

tout en sort. » Car ce qui en résulte ou s'y rattache par le lien le plus intime et le plus fort, c'est que dans la pensée de Jésus-Christ il n'y a pas *deux* morales différentes, l'une pour Dieu, l'autre pour l'homme, mais *une seule*, qui est la morale de l'*esprit*, de l'esprit dans lequel l'homme et Dieu communient.

C'est qu'il y a parenté, affinité de nature entre le Père céleste et sa créature de race divine, une telle affinité que l'homme est appelé à être « l'imitateur de Dieu comme son enfant bien-aimé, » à être saint et parfait *comme* Dieu est saint et parfait et *parce que* Dieu est saint et parfait, à aimer gratuitement, *comme* Dieu aime gratuitement et *parce que* Dieu aime gratuitement.

C'est que la vie véritable, la vie normale et selon l'esprit, par cela même qu'elle exprime la vocation humaine, en même temps et dans la même mesure révèle le caractère divin et les voies divines, qu'ainsi le fils de l'homme est aussi le vrai fils de Dieu et peut dire en vérité : « Celui qui m'a vu a vu mon Père, le Père et moi nous sommes uns. »

C'est que la vérité morale et la vérité religieuse sont les deux faces, exactement correspondantes, d'une même vérité, au point que le grand commandement qui résume la loi résume aussi les prophètes, au point que l'obligation chrétienne et la doctrine chrétienne sont, simultanément ou tour à tour, selon le besoin et le point de vue du moment, principe et conséquence l'une de l'autre ; au point que l'obligation se tire de la doctrine, comme la doctrine se conclut de l'obligation.

C'est encore qu'elles ont, l'une et l'autre, la doctrine et l'obligation, le même rapport avec la conscience et la même prise sur la conscience, que c'est la lumière de la vie qui les révèle l'une et l'autre à « ceux qui ont des yeux pour voir, » en les faisant comme surgir à la fois sur la *plaque sensible* de l'âme.

C'est enfin tout ce qui s'ensuit comme conviction de péché, de justice et de jugement, comme divinisation de la bonté et de la miséricorde, comme souveraineté de la conscience et de l'expérience, comme valeur exclusive de l'adoration en esprit et en vérité, comme ruine définitive du miracle rituel et du miracle apologétique.

Cet anthropomorphisme chrétien, qui a pour trait fondamen-

tal : *Ce que l'homme doit être et doit faire, assurément Dieu l'est et le fait ; ce que nous pouvons saisir de bon dans une vie humaine, la nôtre ou une autre, accessible à notre expérience, de toute nécessité nous le faisons remonter à Dieu comme à son principe et nous en retrouvons en Dieu la consommation,* — et qui a son expression suprême et son couronnement dans cette doctrine du quatrième évangile : *Le Père, qui est plus grand que le Fils, se révèle pourtant dans le Fils et ne se révèle efficacement que dans le Fils,* — Messieurs, c'est le dogme des dogmes, c'est le fond essentiel de l'Evangile.

Non sans doute que l'auteur de l'Evangile ait appelé à l'existence l'ordre de choses qu'exprime ce dogme des dogmes.

Cette unité foncière qui relie la nature humaine imparfaite à la nature divine parfaite, qui fait de ce qu'il y a en l'homme de bon, de grand, de vraiment humain l'écho de la parole de Dieu, le reflet de sa lumière, l'empreinte de son caractère et comme le prolongement de ses voies, Jésus l'a mise en pleine lumière ; il en a consommé la manifestation, mais il ne l'a pas créée.

Cette unité existait dès le commencement, dès que Dieu eut « fait l'homme à son image ; » et elle opérait déjà dans les âmes primitives à l'état d'obscur instinct. Germe inné de la foi future et de ses plus vives lumières, elle eut pour fruit premier et permanent le sentiment instinctif, gros de tous les progrès religieux de l'avenir, que l'Invisible, l'Ineffable, le Mystère qui habite au delà du voile la lumière inaccessible aux yeux de chair, est *plus grand* que tout ce que nous voyons et *meilleur* que tout ce que nous pouvons connaître.

C'est ce sentiment que l'Invisible vaut mieux que nous, — universel, inné, et constitutif de notre nature religieuse, — qui fit de tout temps écho dans les âmes à la proclamation d'Esaïe : « Les pensées et les voies de l'Eternel sont *au-dessus* des nôtres, — non à côté ou au-dessous, non différentes ou contraires, — mais *supérieures,* autant que les cieux sont au-dessus de la terre. » C'est lui qui de tout temps éleva vers le ciel les yeux et les mains des créatures, avides de sécurité, en quête des secrets de l'Invisible. C'est lui qui, dans leurs soupirs, où

se mêlent à la plainte l'aspiration et l'espérance, balbutiait quelques syllabes du divin poème Excelsior et chantait les premières notes de sa divine mélodie. C'est lui qui, à travers la série innombrable des rites et des croyances, des prières et des sacrifices que mentionne l'histoire des religions, présidait à l'élaboration du dogme des dogmes qui en est l'expression dernière à laquelle tout aboutit.

Il donnait sa force d'impulsion à l'évolution séculaire qui, par la culture et les progrès successifs de la conscience morale, à mesure que se dessinait dans les âmes une notion plus élevée et plus pure du souverain bien et de la véritable grandeur, frappait de caducité les vieux symboles, désormais dépassés, du divin. Agent providentiel de l'ascension humaine, il fit par degrés substituer au culte primitif des fétiches l'adoration des forces de la nature, quand l'humanité, dans sa laborieuse interprétation des phénomènes, eut cru comprendre l'existence et constaté les effets bienfaisants ou terribles de ces forces, sources pour elle à chaque instant de tant de biens et de tant de maux.

Et lorsque, beaucoup plus tard, sur la terre classique de l'énergie humaine en lutte victorieuse avec les fatalités naturelles, l'homme eut pris conscience de la dignité du « *roseau pensant*, qu'en vain l'univers écraserait, car l'homme est plus noble que ce qui le tue *parce qu'il le connaît,* » c'est lui encore qui, toujours à l'œuvre, communiqua au vaillant peuple hellène la conviction que la *pensée* gouverne le monde. Et l'humanisme grec, avec son Apollon Dorien personnifiant la beauté de l'art créateur, et sa noble vierge issue du génie ionien, Pallas-Athéné, symbole de l'intelligence, remplaça dans les hommages des hommes civilisés les cultes naturalistes de l'Asie.

De même enfin, quand se manifesta irrésistiblement une grandeur d'un ordre plus élevé, supérieure à tout ce qu'on admire dans l'ordre déjà si haut où règnent en souverains l'art et la science, la pensée et le génie ; quand parut, dressé sur le monde, cloué à la croix rougie de son sang, celui qui était « venu non pour être servi, mais pour servir, » « pour aller de lieu en lieu faisant du bien, » « pour chercher et pour sauver

ce qui était perdu, » alors ce même sentiment, exalté ici à son vrai rang comme organe de la révélation divine, devenu ici le témoignage intérieur de l'Esprit de sainteté, fit reconnaître dans ce supplicié « méprisé et froissé, » où l'œil de chair « ne discerne ni éclat ni apparence, » « le plus beau des enfants des hommes » et « le désiré des nations. »

Alors l'humanisme imparfait des Grecs fit place à l'humanisme véritable, longtemps préparé par « la loi et les prophètes » dans son élément supérieur de sainteté, de charité et de pureté morale. Alors « la bonté et la vérité se rencontrèrent,» « la justice et la paix s'embrassèrent. » Le dernier voile qui cachait encore le lieu très saint se déchira. Au mot, inconscient mais profond, de Pilate, *Ecce homo,* l'élite humaine, illuminée par le flambeau de la vie idéale, ne put qu'ajouter : *Deus, ecce Deus !* Car voilà, ni sur la terre, ni dans aucun des mondes qui peuplent l'étendue sans bornes, au-dessus du saint amour qui se dévoue et se sacrifie il n'y a rien. Et c'est pourquoi, toujours depuis lors, là, dans le Christ humain, à ce sommet de la vie humaine et sûrement divine, rayonne le symbole définitif, à jamais adorable, de l'Etre invisible et éternel.

Messieurs, c'est d'avoir ainsi montré Dieu en l'homme, c'est d'avoir découvert en lui-même, fils de l'homme que le sentiment de sa communion avec le Père sacra fils de Dieu dans les eaux du Jourdain, et d'avoir proclamé par ses paroles, par sa vie et par sa mort cette unité, si généralement méconnue quoique toujours réelle et agissante, — l'unité de Dieu et de l'homme, l'unité en Dieu et en l'homme de la pureté et de l'amour, de la sainteté et de la compassion,— c'est, dis-je, d'avoir vu si clairement et proclamé si efficacement ce dogme des dogmes, c'est là, messieurs, avec la sainteté qui fut l'instrument nécessaire de sa vision, la très grande, l'incomparable originalité de Jésus-Christ. C'est là ce qui lui donne dans l'ordre religieux « un nom au-dessus de tous les noms, » ce qui fait de lui *le Maître* par excellence, le Révélateur de la religion définitive et éternelle.

C'est par là qu'il a fait descendre à jamais la révélation du ciel sur la terre, en en montrant le *principe* et la *garantie,* non

dans l'autorité d'une tradition compliquée et lointaine, appuyée sur des miracles toujours sujets à caution, mais dans le cœur lui-même sensible à cet idéalisme que toute sa personne proclame.

C'est par là qu'il opéra une révolution éternellement bienfaisante, qu'il transforma la piété craintive d'Israël, et que des « esclaves de la loi » il fit des « enfants du Royaume. »

C'est par là enfin qu'à nous aussi il a « montré le Père; » et, comme disait l'apôtre Philippe, « Cela nous suffit; » cela nous suffit pour vivre et pour mourir, pour nous confier, pour aimer et pour travailler.

LA CRAINTE QUE RESSENT LE SEIGNEUR JÉSUS à l'approche de la mort

PAR

C. MALAN

I

Quelle idée devons-nous nous faire de la crainte que le Seigneur Jésus a ressentie à l'approche de la mort?

En nous approchant du témoignage rendu par l'Evangile au Seigneur Jésus, il nous revient à la pensée ce mot qu'entendit Moïse en face du buisson ardent: « Le lieu où tu es est une terre sainte! » Celui qui est ici devant nous a lui aussi ses racines dans la terre où nous sommes, en même temps qu'il brille d'un feu divin qui laisse subsister son humanité tout entière.

Cette remarque, empruntée à une étude sur l'*Avènement de la conscience religieuse chez Jésus enfant*[1], se présente de nouveau à mon esprit devant la crainte de la mort qu'a ressentie Notre Seigneur.

En effet, si l'Evangile nous montre en lui Celui qui « a voulu être semblable à nous en toutes choses, » — jusque dans cet *état de chute* qui est chez nous la raison et de la mort et de la crainte de la mort, — il témoigne encore de lui comme du « Prince de la vie, » comme de Celui qui guérit les malades et qui ressuscite les morts.

[1] *Revue de théologie de Montauban*, de juillet 1896.

Avec cela, le Christ a ressenti, à l'approche de la mort, une crainte qui le fait se réfugier dans sa foi en son Père. « Père! » s'écrie-t-il alors, « glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie! » (Jean XVII, 1.) En même temps — cette parole s'étant fait entendre du ciel : « Et je l'ai glorifié et je le glorifierai encore! » — il dit à ses disciples : « Cette voix n'est pas pour moi; elle est pour vous. » (Jean XII, 28-30.)

Plus tard, cependant, vient un moment où, la mort étant mise devant lui, il ressent une émotion que nous ne connaissons pas, nous qui lui avons donné notre cœur. La mort semble être alors pour lui comme une muraille qui, à mesure qu'il s'en approche, lui voile toujours plus le ciel. Lorsqu'il l'aura touchée, il n'aura plus d'autre lumière que celle de sa foi. De là aussi, plus tard, cette exclamation du Ressuscité : « Heureux ceux qui ont cru sans avoir vu! » (Jean XX, 29.)

Nous connaissons les faits. C'est tout d'abord au Cénacle, quand le Seigneur prend congé des siens en leur disant « qu'il va au Père. » C'est ensuite à Gethsémané, lorsque les disciples ne lui prêtent pas l'aide qu'il implore en leur demandant de veiller et de prier avec lui. Après avoir en vain supplié d'être délivré de la mort, il finit par l'accepter non comme ce qu'il voudrait lui, mais comme ce que Dieu veut de lui. C'est alors que l'ange lui est envoyé, et que, dans son agonie, il pleure, crie, et implore en vain les disciples de veiller avec lui.

« Saisi de tristesse jusqu'à la mort, » que dans son agonie, « sa sueur devient comme des grumeaux de sang découlant en terre; » jusqu'à ce qu'il dise à ses disciples qui s'étaient endormis : « Dormez dorénavant et vous reposez! Voici! l'heure est proche, et le fils de l'homme va être livré entre les mains des méchants! » Plus tard, abandonné par les siens, et trahi par l'un d'eux, il est mené devant des juges qui le livrent à Hérode, puis à Pilate. Alors, condamné par Pilate sous les menaces de la populace, il est maltraité par des soldats romains, et enfin crucifié entre deux criminels.

Nous connaissons tous cette déchirante histoire. Nous y entendons le Seigneur dire à Pierre qui voulait prendre sa défense : « Ne boirai-je pas la coupe que le Père m'a donnée à boire? »

Nous nous rappelons sa parole à son juge lorsqu'il est seul devant lui, abandonné par les siens; ses mots aux femmes qui pleurent en le voyant mutilé, sanglant et courbé sous sa croix; et surtout ses dernières paroles lorsque, fixé sur le bois maudit, il donne rendez-vous dans le Paradis à un de ceux qui agonisaient à côté de lui.

Avec cela, quand le Fils de l'homme touche à la mort, il pousse ce cri au sein des ténèbres qui avaient envahi la terre : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné ! »

Nous savons quelle fut la réponse à ce cri. Ce fut la mort non pas comme une ruine, mais comme une délivrance et une victoire. En même temps que le soleil s'obscurcit et que le voile du temple se déchire, Jésus, au lieu de s'éteindre dans un dernier soupir, crie à haute voix : « Père! je remets mon esprit entre tes mains! »

C'est ainsi que s'accomplit ce qu'il avait dit aux siens en leur distribuant la cène : « Prenez! mangez! ceci est mon corps; ceci est mon sang répandu pour plusieurs en rémission des péchés! »

Mais si le Christ avait prévu et annoncé sa mort comme une action triomphante, comment nous expliquer son émotion à l'approche de cette mort?

Ce qui nous la fait comprendre c'est le fait que, déjà comme « la Parole éternelle, » il avait voulu revêtir la chair mortelle de ceux qu'il voulait sauver. C'est ainsi que *sa conscience humaine de Fils de l'homme*, a pu être envahie par une obscurité qui lui a voilé l'expérience de *sa foi*. Cela avait déjà eu lieu lors de « sa tentation au désert, » quand, pour imposer silence au Tentateur, il n'avait pas eu recours seulement à sa propre foi, mais qu'il s'était comme réfugié dans le témoignage de la foi des « hommes de Dieu. » Déjà alors il avait ressenti cette *dépendance du fait historique*, qui caractérise notre état de chute.

Il nous faut donc, si nous voulons apprécier la position que le Seigneur Jésus a voulu revêtir, avoir d'abord clairement discerné celle qui est la nôtre à cette heure.

II

Différence entre le Seigneur et nous sous ce rapport.

Ce qui n'a pas lieu chez le Seigneur Jésus, ni lors de la tentation au désert, ni plus tard en face de la mort, c'est ce qui résulte, dans notre âme et dans notre corps, de la présence en nous du *péché*.

En effet, c'est une communion directe avec Dieu qui lui dicte ce mot, en face de la mort de ceux avec lesquels il avait voulu s'unir : « Tu ne permettras pas que ton Saint sente la corruption. » (Act. II, 27, 31 ; XIII, 35.)

Et cette même foi est ce qui fait dire à l'apôtre « qu'il s'attend non pas à être *dépouillé* par la mort, mais à être *revêtu*. » Pour comprendre le sens de cette parole, demandons-nous *ce qui a lieu pour le croyant entre le moment de sa mort et celui où il se trouve* REVÊTU ?

La seule réponse à cette question est ce qui ressort pour nous de la parole de Jésus expirant : « Père ! je remets mon esprit entre tes mains ! » (Luc XXIII, 46.)

En effet, cette même parole est celle que lui adresse son disciple en mourant : « Seigneur Jésus ! reçois mon esprit ! » comme c'est aussi ce qui ressort du mot de l'apôtre : « Soit que nous vivions, nous vivons au Seigneur, soit que nous mourions, nous mourons au Seigneur. » (Rom. XIV, 8.)

Nous sommes là devant un *acte* par lequel ces croyants, au moment de leur mort, saisissent en Dieu le Père de Notre Seigneur. C'est un acte de la foi qu'ils ont en Celui qui, en mourant devant eux, avait remis son esprit à son Père. Il leur apparaît dans ce moment-là comme la source pour eux d'une vie éternelle. Il n'y a donc plus alors en eux de conscience de péché. « Celui qui est mort, » dit un apôtre, « a cessé de pécher. » (1 Pierre IV, 1.)

Sans doute cette cessation du péché à la mort, ne veut pas dire que le croyant ne gardera pas le souvenir des péchés commis pendant son existence historique. « Il nous faut tous comparaître devant le tribunal du Christ, pour que chacun remporte ce qu'il a mérité d'après ce qu'il a fait pendant qu'il avait

son corps. » (2 Cor. V, 10.) Mais ce souvenir sera celui d'un salut et d'une victoire. Ce sera pour le croyant l'occasion d'une gratitude émue, et d'une prière pour ceux qu'il verrait encore « dans la chair. » Tel est aussi le cas pour Christ lui-même. Il intercède, au sein de sa gloire, pour ceux en qui il voit encore les victimes du péché. (Rom. VIII, 33.)

La foi au Dieu qui vient à nous en Christ est donc ce qui nous délivre, nous croyants, déjà au sein de notre existence historique, de ces terreurs de la mort qui seraient la conséquence de la présence en nous du péché. C'est là pour nous ce que l'Ecriture appelle « une purification » de notre âme. Elle sera entièrement accomplie lorsque, après la mort de notre corps de péché, nous serons entrés, par Christ, en une communion directe avec Dieu.

Non que le croyant touche à ce but aussitôt après sa mort. Christ lui-même, comme « le Ressuscité, » disait à Marthe : « Je ne suis pas encore monté vers mon Père! » (Jean XX, 17.) Il n'était pas encore parvenu à la gloire de son Ascension.

Quant à nous, croyants, notre résurrection, laquelle nous introduira dans un état « où nous serons toujours avec le Seigneur » (1 Thess. IV, 17), n'aura lieu qu'après que notre corps de péché sera retourné à la poussière d'où il est issu.

Non que, avant cela, le Christ n'ait pas pour nous déjà « rempli toutes choses. » (Eph. IV, 10.) Si son entrée dans l'*Hadès*, c'est-à-dire dans cette portion invisible de notre monde dans laquelle nous devons d'abord le rencontrer, n'est pas encore la plénitude de la gloire, elle n'en est pas moins déjà un triomphe. Si, en l'y rencontrant, nous ne sommes pas encore introduits dans « le royaume éternel et immuable de Dieu, » nous sommes cependant entrés dans ce « règne historique du Christ de Dieu, » pour l'avènement duquel il nous a lui-même appris à prier. Avant la mort nous étions encore « absents du Seigneur. » (2 Cor. V, 8.) Après notre mort, non seulement Il sera avec nous, — ce qui est déjà le cas à cette heure, — mais nous serons, nous, avec Lui, chez Lui, auprès de Lui. Aussi son apôtre n'hésite-t-il pas à dire que, pour lui, « mourir est un gain. » (Phil. I, 21.)

Avec cela, le Paradis n'est pas encore le ciel. Le Paradis est la demeure où l'homme avait été placé lorsqu'il était né dans le monde « par le souffle de Dieu. » (Gen. II, 7.) C'est celle où l'introduira de nouveau « la nouvelle naissance par l'Esprit. »

Mais si le Paradis n'est pas encore le ciel, ce n'est pas moins là de la part de Dieu comme l'antichambre du ciel. C'est le « Jardin » d'où nous avait chassés le péché du premier Adam, et dans lequel nous réintègre le second Adam, par sa victoire sur la mort. Lorsque nous y aurons achevé l'œuvre qui nous y avait d'abord été assignée, nous entrerons dans ce ciel où « Dieu sera tout en tous. » — « Le règne de Christ, » ou du Père céleste par le Christ, aura ainsi été, pour nous croyants, une introduction ou une préparation « au royaume éternel de Dieu. » — Dès lors, que deviennent ceux qui sont morts sans avoir saisi Christ par la foi ?

Demandons-nous d'abord qui sont ceux dont nous devons affirmer cela. — Le fait est que nous n'avons pas seulement devant nous ces « alliances » dans lesquelles Dieu vient à nous pour ainsi dire publiquement. (1 Cor. X, 1 à 13 ; Jean XIV, 9.) Il y a encore, dans chaque homme, un « germe de vie » (Jean I, 9), grâce auquel il pourra, en dépit de ce que le péché a inauguré en lui, être amené à un rapport vivant avec Dieu[1].

Ou bien y aurait-il réellement un état de l'homme déchu dans lequel un semblable changement serait chose impossible ? Faut-il, pour que l'âme humaine soit sauvée, qu'elle soit déjà ici-bas entrée avec Dieu dans un rapport conscient de la volonté ? Le cœur ne peut-il pas être de ce côté-ci de la tombe, l'objet d'une action divine qu'il ignore encore ? à laquelle il ne pourra répondre que dans le monde à venir ? — N'y a-t-il pas, déjà ici-bas, des semailles dont la moisson n'aura lieu que dans ce monde-là ? Ne voyons-nous pas un fait semblable ne fût-ce que dans cette succession des âges de notre humanité, où chaque époque est devant nous une préparation pour une époque à venir ?

[1] C'est ce qui apparaît non seulement dans un fait tel que la *conversion de Paul*, mais dans ce que déclare ne fût-ce que ce seul mot : « Ils pleureront Celui qu'ils ont percé. »

La conversion consciente de la volonté que produit en nous la foi au Sauveur, est certainement plus facile après cette mort du corps de péché qui, suivant une expression de l'apôtre, aura été « une délivrance. » Du moment où la mort d'un petit enfant a pu être regardée par ceux qui le pleurent comme une grâce de Dieu, cela implique chez eux la pensée de l'existence inconsciente, dans l'âme de cet enfant, d'une vie spirituelle qui ne peut être que la vie de la foi.

Mais quittons ce qui nous demeure encore voilé, pour ce qui a été révélé en Christ, sinon à notre connaissance, du moins à notre expérience.

III

Ce qu'a été la mort pour le Seigneur Jésus.

Nous l'avons vu, la crainte qu'a éprouvée le Christ à l'approche de la mort, n'a pas été le résultat de l'avènement inattendu d'un fait incompris. C'est volontairement que la *Parole éternelle* s'était déjà soumise à la naissance terrestre par laquelle, en revêtant notre existence, cette Parole avait assumé la vie historique du « Fils de l'homme. »

La vie humaine du Christ est ainsi la réalisation dans ce monde d'une volonté éternelle de Dieu. Dire que cette vie impliquera pour Christ la possibilité de la mort, n'est pas avoir dit que cette vie était en elle-même une *existence mortelle.*

La mort est *étrangère* à la vie humaine du Christ. Elle n'est *naturelle* qu'à l'existence d'un homme que la chute a détaché de ses origines.

Ou verrait-on dans la mort un fait que le Christ aurait entrevu confusément comme une possibilité éloignée? Ce serait là avoir fait de lui ou un imprudent, ou un poète et un rêveur. Ce serait avoir méconnu l'absolue clarté de sa conscience de lui-même; l'absence en lui de toute préoccupation étrangère à cette conscience.

Ou bien dira-t-on que la crainte qu'il a ressentie en présence de la mort, a été la seule émotion physique ou nerveuse de son corps ?

Le Seigneur Jésus n'a pas connu la susceptibilité maladive d'un corps dont la vie aurait été détachée, ou du moins détournée, de sa source en Dieu. Mais si l'*impressionnabilité* de son corps a été par là-même infiniment supérieure à celle des natures les plus relevées et les plus pures chez ses « frères selon la chair, » la réaction de la vie de son corps a été aussi infiniment plus puissante. Organe normal et fidèle, ce corps obéit parfaitement à une vie qui est l'expression directe de la volonté de Dieu. Le Seigneur Jésus peut souffrir dans son corps, grâce à la charité qui l'a rendu « semblable en toutes choses » à ses frères, mais il ne peut être dominé par cette souffrance. C'est ce qui est mis sous nos yeux lors de la tentation pour laquelle il est conduit par l'Esprit dans le désert.

Ou bien dira-t-on que l'agonie de Gethsémané ait placé son humanité dans une position infiniment pire que celle de tel héros ou de tel martyr?

On ne pourrait parler de la sorte que si ce qui l'émeut alors n'avait été que l'approche de sa propre mort. Mais la mort dont le Seigneur se sent alors menacé ne le concernait pas lui seul. Ce dont il ressentait alors l'approche c'était la mort de l'humanité toute entière. — En face d'une mort qui les concerne eux seuls, les héros et les martyrs sont soutenus par ce qui soutient et *enlève* le soldat sur la brèche; par la fièvre et l'enthousiasme qui dictent l'action à des êtres bornés et faibles. Non pas sans doute qu'il n'y ait plus que cela chez le martyr. L'Esprit céleste, en fixant le regard de l'âme du martyr sur le ciel de Dieu, et avant tout sur Dieu lui-même, imprime une direction victorieuse à l'élan de sa volonté. Mais il ne fait pas davantage. Le martyr n'est pas l'objet d'une action *magique*, d'une action étrangère et supérieure, qui l'enlèverait forcément à la douleur et à l'agonie. C'est en éclairant le regard humain de l'âme, puis en fixant ce regard sur Lui, que Dieu donne au martyr la force de dominer et de vaincre les impressions de son corps.

Dans le Christ lui-même nous ne voyons pas apparaître une vie personnelle exaltée. C'est si bien pour les siens qu'il parle d'abord au Cénacle, puis à Gethsémané, et jusque sur le Gol-

gotha, que lorsque ses disciples l'ont abandonné il demeure à peu près silencieux.

Nous ne le voyons donc pas livré à un enthousiasme qui l'aurait enlevé à lui-même. Au contraire! il voit clairement la coupe qui lui est présentée. Il la saisit lui-même, grâce au sentiment qui lui dicte cette parole : « Nul n'a un plus grand amour que celui de donner sa vie pour ses amis. » C'est « pour ses amis » que le Seigneur renonce à être épargné en face de la mort.

Non pas que Dieu l'ait alors livré à la mort *à leur place*, ou *au lieu d'eux*, puisqu'ils meurent eux aussi. Christ n'est pas mort *au lieu* des siens. Il a voulu mourir *pour* eux, *en vue* d'eux, *pour l'amour* d'eux.

En effet, la mort à laquelle il se résout dans Gethsémané, est une mort que, grâce à Lui, les siens n'auront pas à affronter. « Le Prince de ce monde vient! » s'écrie-t-il alors à l'approche de sa mort. Aux siens, il parle tout autrement. « Ayez bon courage! » leur dit-il, « j'ai vaincu le monde! » C'est là sans doute le mystère insondable d'une charité qui, pour peu que nous en sentions la réalité, nous impose le silence de l'adoration.

La mort n'est donc pas pour le Seigneur, comme pour nous, une interruption forcée de l'existence. C'est un dépouillement auquel il se soumet en vue de l'humanité avec laquelle il a voulu s'unir. Comme telle sa mort est devant lui une volonté de Dieu dont il fait la sienne. Nous savons comment il en parle lui-même. « A cause de ceci le Père m'aime, c'est que je laisse ma vie afin que je la reprenne. Personne ne me l'ôte. Je la laisse de moi-même. J'ai la puissance de la laisser et la puissance de la reprendre. J'ai reçu ce commandement de mon Père. » (Jean X, 17, 18; comp. II, 19.)

Nous sommes là devant le sacrifice volontaire, par le Christ, d'une existence qu'il avait voulu revêtir par amour pour ceux chez lesquels cette existence avait été mortellement atteinte. Après avoir, lors de sa *kénose* (Phil. II, 7), *dépouillé* l'expérience actuelle de sa vie éternelle, sa foi en Dieu lui fait ressaisir cette vie lorsqu'il est mis en face de la mort de son existence historique. C'est grâce à sa foi en Dieu que cette existence

dont il a fait la sienne, lui a été tout entière accessible. Comme « Fils de l'homme, » il s'affirme comme le contemporain d'Abraham (Jean VIII, 59), tout comme il s'entretient, sur le Tabor, avec Moïse et Elie.

La mort n'est donc pas pour le Christ ce qu'elle est pour nous. C'est afin d'*être revêtus*, que nous, nous désirons *être dépouillés* par la mort. Le Seigneur, lui, n'a nul besoin d'*être revêtu*, pour entrer en la présence directe de son Père. La mort n'opérera aucun changement dans la vie qui est la sienne. En particulier elle ne dissoudra pas son corps, lequel, s'il souffre des conséquences du péché dans le corps de ceux qu'il vient sauver, n'a pas été souillé par le péché. Si son union avec Dieu ne lui épargne pas la mort, c'est qu'il veut délivrer de la crainte de la mort ceux que cette crainte a envahis sous ses yeux.

Que signifie alors *sa propre crainte* à l'approche de la mort? Serait-ce que la mort fût pour lui, comme elle l'est pour nous, pécheurs, « le roi des épouvantements? » En aucune façon! C'est qu'il la ressent, dans ce moment-là, non comme la perte définitive de la présence de Dieu, mais comme un voile qui lui cache cette présence; comme un « abandon » momentané de son Père.

Pour nous, grâce à Lui, la mort est si loin d'être cela, qu'elle est au contraire l'entrée en la présence actuelle et directe de Dieu, grâce à la cessation d'une existence historique qui n'avait pour nous, en fait de *vie*, que celle que nous devions à l'action de l'Esprit de Dieu sur cette existence. Aussi le retour de notre corps à la poussière est-il un fait prévu, préparé, et qui finit même par être impatiemment attendu.

Tel n'a pas été le cas pour le Seigneur Jésus, il a été conduit à la mort, non par ce qui constituait la vie de son corps, mais par une volonté expresse de son Père. Il veut *abandonner* cette vie mortelle afin que, après avoir été la victime volontaire de la mort des pécheurs, il triomphe de cette mort devant eux pour s'affirmer dans la vie glorieuse du ciel. Il n'est pas dans *la nécessité* de subir l'abandon de son Dieu. Il s'y soumet par un dévouement volontaire, pour ceux qu'il voit près de devenir les justes victimes de cet « abandon. »

Avec cela l'approche de la mort n'est pas pour le Christ, comme pour nous, l'approche d'un retour immédiat en la présence même de Dieu. Dans l'existence humaine dont il a voulu faire la sienne, cette approche de la mort est pour lui l'expérience d'une distance survenue entre lui et la présence de Dieu, d'une interruption de la communication de Dieu avec lui, jusqu'au moment où il pourra « remettre son esprit entre les mains de son Père. » C'est alors qu'il ressaisira le sentiment de sa *vie en Dieu*, grâce à la subsistance d'une existence qui, étant demeurée normale, avait résisté à l'attaque du « Prince de la mort. »

Quant à la réalité de cet « abandon de Dieu, » dont se plaint le Christ, il se montre déjà en ceci que, pendant son agonie ce n'est plus le Père lui-même, mais un ange, qui apparaît pour le fortifier. (Luc XXII, 43. Comp. Mat. XXVI, 53-54.) Remarquons encore le contraste entre cette parole : « Je ne suis pas seul car le Père est avec moi, » et ce cri déchirant sur la croix : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ! » Nous sommes là devant une âme humaine qui, ayant voulu vivre par Dieu et pour Dieu, sent que Dieu s'est voilé à elle, en même temps qu'elle se voit méconnue et délaissée par ceux-là même pour le salut desquels elle est entrée dans cette agonie.

C'est un combat de foi nue. C'est l'effort d'une foi laissée à elle seule, sans l'expérience de son objet. Nous ne connaîtrons jamais un semblable combat, l'objet de notre foi étant précisément ce que son amour pour nous lui a fait accepter. — C'est cet amour qui fait des derniers moments de Christ avant sa mort, ce qu'il y a en même temps et de plus tragique en soi, et de plus saisissant pour ceux qui croient en lui.

Quant au fait lui-même, le moment vient où l'existence historique que le Christ avait voulu revêtir, redevient pour lui cette vie céleste qu'il a ressaisie « en remettant son esprit entre les mains de son Père. » C'est là comme son retour dans une existence de lumière et de puissance ; dans une vie où il va aller « prêcher le salut aux esprits, dans la prison. » (1 Pierre III, 19.)

Il va, comme « le Ressuscité, » quitter le monde visible sans passer de nouveau par la mort.

Conclusion.

Les faits que nous venons de rappeler sont au nombre de ceux dont nous n'avons pas à *comprendre la raison d'être*, mais à *ressentir la réalité.*

Le témoignage de l'Evangile ne doit devenir l'objet pour nous ni d'un *dogmatisme*, ni d'une *sentimentalité*, « orthodoxes. » Nous aurons saisi ce témoignage comme il doit l'être, lorsqu'il sera devenu pour nous l'occasion d'une obéissance toujours plus attentive; lorsqu'il aura fait de nous non pas des « docteurs » ou des « poètes, » mais des « disciples ; » des disciples du Christ, comme de Celui en qui l'Evangile nous aura fait voir « le chemin qui mène au Père, » « la Parole vivante de Dieu. »

C'est dire que nous n'arriverons à croire au Seigneur Jésus, dans sa réalité, que grâce à une action de l'Esprit de Dieu, nous ne disons pas « sur notre âme, » c'est-à-dire sur notre intelligence, non! mais sur notre vie spirituelle, ou sur notre « esprit. »

On se rappelle ce mot de l'apôtre : « Quoique nous ayons connu Christ selon la chair, toutefois nous ne le connaissons plus ainsi maintenant. » (2 Cor. VI, 16.) Ici, cependant, l'apôtre ne veut pas dire que cette « première connaissance du Christ selon la chair » lui soit devenue inutile. Ce qu'il veut dire, c'est qu'elle a fait place chez lui à ce qui est plus, et autre chose, que la seule connaissance d'un fait historique. C'est qu'elle a été l'occasion pour lui de l'expérience d'un Etre spirituel et éternel.

Il faut donc éviter, et de n'avoir devant les yeux que « le Jésus-Christ historique, » et de ne plus vouloir contempler que « le Christ de Dieu » glorifié dans un monde invisible. Dans le premier cas, nous courons le risque de tomber dans ce qui deviendrait de la *Jésulatrie* ; dans ce qui donnerait à la seule personnalité historique de Jésus de Nazareth, une place qui n'appartient qu'au Christ de Dieu, vivant et éternel.

Il faut que notre connaissance historique de Jésus soit pour nous, grâce à un enseignement intérieur de l'Esprit, une révélation du Christ de Dieu. Il faut que cet Esprit, en nous unissant à Jésus-Christ par une sympathie actuelle, nous fasse saisir en lui la preuve vivante, ou la révélation présente, de l'amour

éternel de Dieu. « Celui qui croit au Fils de Dieu, a au dedans de lui-même le témoignage de Dieu. » (1 Jean V, 10.)

Il faut qu'une action de l'Esprit divin sur notre « esprit, » nous fasse sentir la réalité de cet amour de Dieu, grâce auquel la crainte de la mort ressentie par la plus terrible expérience, n'a pas fait hésiter le Sauveur. Cette action de l'Esprit nous arrêtera, à chaque fois de nouveau, devant « ce Fils de l'homme » qui, après avoir voulu, pour nous, connaître la mort, l'a vaincue, et est entré en triomphateur dans les demeures éternelles où il intercède pour nous, où il nous prépare notre place, d'où il reviendra en gloire pour nous réunir à lui, « après avoir mis tous les ennemis de Dieu sous ses pieds. »

Ce que nous disons là touche à la première de toutes les questions de la vérité religieuse. C'est celle de savoir, si ce qui nous est révélé dans l'Evangile ne sera pour nous que le souvenir plus ou moins émouvant d'un fait passé, ou bien si cela doit devenir toujours plus devant nous la révélation d'un fait éternel.

Dans le premier cas, nous nous sommes mis nous-mêmes en rapport, ou bien avec une « lettre » divine que notre religion consistera à relire sans cesse, ou bien avec une « institution » mentionnée dans cette lettre, et à laquelle notre devoir religieux sera de demeurer toujours plus attachés.

Nous sommes alors devenus, ou bien « les fidèles » d'une *Eglise* instituée de Dieu en vue de notre salut, ou bien des hommes, nous ne dirons pas qui *confessent Dieu*, mais qui *professent un dogme* dicté par Dieu à la terre.

Pour ne parler que du monde religieux qui nous entoure, nous sommes alors ou des *catholiques romains*, qui appartienneut avant tout à l'Eglise, ou des *protestants*, c'est-à-dire des croyants qui protestent contre l'autorité religieuse de l'Eglise, parce qu'ils ne voient d'autre autorité que celle de *la doctrine* qu'ils ont discernée dans la « lettre » de l'Evangile.

Il existe évidemment un devoir supérieur à celui-là. C'est de saisir, dans le fait historique qui est mis devant nous par l'Ecriture, non pas l'objet même de la foi, mais la révélation du fait éternel qui seul devra devenir cet objet. C'est donc de ne pas

nous en tenir à ce qui ne serait qu'une *connaissance* du témoignage mis devant nous, mais d'aspirer toujours plus ardemment à *l'expérience* de ce qui demeure l'objet de ce témoignage.

Dans le fait spécial qui nous a occupés, c'est donc non pas de nous borner à contempler la souffrance et le triomphe de Jésus-Christ, mais surtout, et toujours plus, de rallumer et de fixer la foi de notre cœur, en Celui dont ces souffrances et ce triomphe ont été la révélation. Le Christ historique sera alors pour nous, tout comme l'Ecriture qui témoigne de Lui, l'expression humaine d'un fait divin.

Dieu veuille, au moment de notre mort, nous rappeler Lui-même que Notre Seigneur, après avoir voulu endurer la mort par amour pour nous, l'a vaincue afin de nous associer à sa vie éternelle en Dieu !

QUEL EST, POUR NOTRE GÉNÉRATION,

LE CHEMIN QUI MÈNE A DIEU?

PAR

PH. BRIDEL [1]

CHAPITRE III

De quelques-unes des difficultés théoriques qui s'opposent à notre foi en Dieu.

Les difficultés dont nous allons parler ne sont actuelles que dans un sens très relatif. De fait, elles ont toujours existé; elles n'ont cessé de fournir la substance d'objections qui, sous des formes diverses, reparurent à toutes les époques. Nous aborderons celles qui nous semblent les plus menaçantes aujourd'hui.

§ 1. *Le mécanisme.*

Une des plus graves questions qu'agite la philosophie est celle de savoir si l'existence de l'univers peut ou non s'expliquer sans faire intervenir la notion de finalité. — C'est une intelligence, dit Anaxagore, qui a tout ordonné (πάντα διεκόσμησε νόος). — Non! répond Epicure, tout ce qui existe n'a d'autre cause que les diverses rencontres accidentelles des atomes au cours de leur chute éternelle dans le vide infini.

Il faut reconnaître que la première de ces thèses n'implique pas nécessairement le triomphe de la foi religieuse; mais il est certain d'autre part que la seconde en entraîne la ruine. Or, par

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de juillet 1898.

une illusion assez naturelle il est arrivé souvent, il arrive notamment aujourd'hui, qu'on prenne la thèse antifinaliste pour le dernier mot de la science, et que celle-ci paraisse de la sorte donner le coup de mort à la religion.

En effet ce que, depuis Galilée et Descartes, les sciences de la nature ont appris à considérer comme leur véritable mission, ce qu'elles ont pratiqué durant ces trois derniers siècles comme la seule méthode féconde en résultats positifs, c'est la recherche des relations mathématiques que soutiennent entre eux les phénomènes, c'est, pour le dire en termes un peu différents, l'explication mécanique des choses. Que, chacune dans son domaine, la chimie, la physiologie, la psychologie elle-même, une certaine branche, au moins, de la psychologie, réduisent à ces termes-là le problème dont elles veulent s'occuper, nul ne saurait le trouver mauvais; et les immenses progrès qui ont été réalisés grâce à cette méthode limitative en proclament hautement le bon droit. Mais voici où commence l'erreur : c'est lorsque, du fait que chaque science est justifiée à poursuivre ainsi son travail en faisant abstraction de l'idée du but, on en arrive à se figurer démontré par la science qu'il n'existe effectivement pas de but. Le paralogisme ainsi perpétré est tout simplement formidable. Il revient à conclure que, puisqu'on peut observer *comment* les choses se produisent, il est certain qu'elles n'ont pas de *pourquoi*. Qui ne voit cependant que, dans le cas même où elles auraient un but, les choses devraient bien avoir aussi un mode de production, et que, par conséquent, d'avoir constaté qu'elles en ont un, d'avoir même découvert quel il est, ne prouve rien contre l'existence de la finalité.

Le paralogisme que nous venons de signaler est un des éléments essentiels de l'évolutionnisme de Spencer, comme du monisme de Hæckel. Dans l'un et l'autre système, on cherche à en prouver le bien-fondé de la façon suivante. — Les prétentions des finalistes, nous disent ces auteurs, pouvaient à la rigueur se soutenir aussi longtemps qu'il existait des hiatus entre les divers ordres des connaissances humaines; on pouvait se faire écouter alors en affirmant que le mécanisme n'est qu'une face des choses, à laquelle il est loisible aux savants de

restreindre leur attention, mais qui ne saurait satisfaire le philosophe, en quête d'une explication définitive et totale. Mais aujourd'hui, continue-t-on, il ne s'agit plus de sciences isolées, ni d'une méthode aux applications limitées; la science totale est constituée, tous les hiatus sont comblés, l'unité est faite dans la connaissance, tout s'explique sans lacune par les seules nécessités de la mécanique. Et, si vous en doutez, lisez, — vous crie M. Spencer, — lisez mes vingts volumes, bourrés de faits à l'appui. — Eh! bien, oui, messieurs, lisons ces vingt volumes, si nous en avons le temps, mais ouvrons l'œil aux bons endroits; car l'auteur est un prestidigitateur assez malin pour occuper notre attention par mille hors-d'œuvre, pendant qu'il glisse prestement la muscade dans sa manche [1].

Tout ce qui se passe actuellement dans l'univers, nous dit le philosophe anglais, est le fait d'une évolution, dès longtemps commencée, qui, d'un point de départ homogène, marche vers une hétérogénéité de plus en plus accentuée. — Mais d'abord, demanderai-je, pourquoi l'homogène tend-il à l'hétérogénéité ? — Si l'on me répondait: « C'est le mystère des origines, » je n'insisterais pas davantage, tout en constatant qu'il y a là, au berceau de l'univers, une place où la finalité trouverait peut-être à se glisser. Mais on me fait une autre réponse. « L'instabilité de l'homogénéité, écrit Spencer, est la conséquence du fait que les différentes parties d'une aggrégation homogène quelconque sont nécessairement exposées à des forces différentes [2]. » A cette réponse-là j'objecte, parce que je la trouve déloyale. Pour nous convaincre que tout peut s'expliquer mécaniquement, y compris les origines primordiales, on se fait fort de nous démontrer la nécessité en vertu de laquelle l'homogène se différencie; et où trouve-t-on cette nécessité? Dans le fait qu'il existe « des forces diverses » s'exerçant sur les di-

[1] J'ai donné ailleurs un bref exposé de la philosophie spencérienne, accompagné de quelques remarques critiques ; voy. Ph. Bridel : *Les bases de la morale évolutionniste, d'après M. Herbert Spencer.* (Petite bibliothèque du chercheur. Lausanne, Imer, 1886.)

[2] *Premiers principes*, traduction française, p. 149 et suivantes ; voyez les exemples allégués.

verses parties de l'agrégat homogène! C'est-à-dire qu'on est tout au plus capable d'expliquer l'évolution d'un groupe restreint, d'un paquet limité de matière homogène, soumis à un faisceau de forces déjà différenciées; mais, d'expliquer l'évolution de l'univers en partant d'un tout vraiment homogène, on ne saurait le faire. Pourquoi ne pas l'avouer honnêtement alors? pourquoi se vanter de ce qu'on est dans l'impossibilité de réaliser?

Voyons un second point. Pour cela, tournons du pouce bien des pages, pleines de renseignements intéressants et dont nous n'avons garde de contester l'exactitude; mais n'allons pas sauter à pieds joints le § 6 des *Principes de biologie*, car nous ne trouverions guère autre chose concernant les origines de la vie. Nous y apprenons que, selon le docteur Graham, les substances solides peuvent exister tantôt sous la forme cristalloïde, état statique, qui ne se prête pas à la formation des organismes, tantôt sous la forme colloïde, qui est l'état dynamique de la matière, permettant à celle-ci ce changement actif qu'on appelle la vie. — Et c'est tout? — Oui, c'est tout! toute l'explication mécanique de la vie, tout ce qu'on a pour combler le hiatus et pour supprimer l'un des fameux *ignoramus* de DuBois-Reymond. Mais peut-être trouverons-nous mieux chez Hæckel. Lisons: « Quand le globe incandescent de la terre se fut refroidi jusqu'à un certain degré, des gouttes d'eau tombèrent sur sa croûte solidifiée, première condition de la vie; et les atomes de carbone commencèrent leur action organogène[1]. » — Et voilà tout? — Oui, voilà tout! e carbone a une vertu « organogène,... » comme, du temps de Molière, l'opium avait une « vertu dormitive. »

Voyons un troisième point. Les espèces animales sortent les unes des autres en progressant, et ce progrès s'explique tout seul, nous dit-on, par le fait, mécaniquement nécessaire, de la survivance des plus aptes. « Pour vous en convaincre, écrit Spencer, essayez d'affirmer le contraire, et de prétendre que la nature a pour loi la survie des moins adaptés, que les êtres les

[1] *Le monisme, lien entre la religion et la science*, traduit par G. Vacher de Lapouge. (Paris, Reinwald, 1897), p. 21.

plus propres à vivre sont morts, et que seuls ont survécu ceux qui n'étaient pas propres à la vie[1]! » — Ici nous nous récrions de nouveau. Le dilemme où l'on veut nous enfermer est arbitraire; nous ne sommes point forcés d'opter entre la thèse évolutionniste, qui veut que le progrès de l'échelle animale ne soit que l'effet mécanique de la concurrence vitale, et la thèse insensée qui soutiendrait la victoire des moins aptes. Nous ne contestons pas que la faculté de s'adapter soit la condition sine qua non de la survivance des espèces. Nous disons seulement que cette condition pourrait bien n'être pas la cause efficiente et première de l'évolution des espèces; que, de fait, on n'a pas encore prouvé qu'il en fût ainsi ; et qu'il y a toujours de très bonnes raisons pour penser que, si elle s'est opérée par des moyens, au nombre desquels figure, sans doute, la lutte pour la vie, cette évolution a son ressort primordial dans une finalité qui domine la nature organique et qui l'oblige à poursuivre sa carrière en fournissant des types de plus en plus riches, dont la concurrence peut bien opérer le triage, mais ne saurait, à elle seule, engendrer la succession.

Un quatrième point enfin. Voyons sur quel pont on nous fera franchir l'abîme qui sépare le monde matériel de celui de la conscience. Ecoutons Spencer : « Mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc., se transforment en émotion, sensation, pensée.... Ce n'est pas un mystère plus profond que celui de la transformation des diverses forces physiques les unes dans les autres[2]. » Et c'est tout. Ici encore comparons Hæckel. Il écrit : « Si [!] nous avions saisi l'essence de la matière et de la force, nous comprendrions comment la substance qui est notre substratum, peut, dans des conditions données, sentir, désirer et penser[3]. »

C'est-à-dire qu'en somme tous les problèmes qui ont, dès les temps anciens, barré la route à l'explication purement mécanique de l'univers et fourni l'occasion au finalisme de faire valoir

[1] *Le principe de l'évolution*, réponse à Lord Salisbury par H. Spencer, trad. franç. (Paris, Guillaumin, 1895; extrait du *Journal des économistes*, p. 16.)

[2] *Premiers principes*, p. 71.

[3] *Op. cit.*, p. 21.

ses droits, demeurent parfaitement irrésolus. La constitution de la « science synthétique, » comme l'appelle Spencer, l'établissement du « monisme, » comme s'exprime Hæckel, constitue une pure chimère. Mais c'est une chimère dangereuse, qui obsède l'esprit de plusieurs de nos contemporains, et dont il est urgent de travailler à détruire le prestige.

Bien naïfs serions-nous, en effet, si nous prenions pour bon argent les offres de paix que nous font de tels systèmes. — Ne craignez rien pour la religion, dit Spencer, je la laisse fort bien subsister. Il est vrai que j'explique tout ce qui existe comme étant le résultat mécanique du rythme éternel suivant lequel se balance la force infinie; je peux vous dire tout ce que fait cette force, et selon quelles lois fatales elle l'accomplit; mais ce qu'elle est en elle-même, je l'ignore, et on l'ignorera toujours. Quelle meilleure religion pourriez-vous réclamer que cette ignorance même? L'inconnaissable!... quoi de plus grand, mes frères! — Hæckel aussi a rédigé sa profession de foi; c'est un discours qu'il prononça le 9 octobre 1892 devant les naturalistes réunis à Altenbourg, et qui a été traduit l'année dernière en français sous ce titre : *Le monisme, lien entre la religion et la science*[1]. Nous y lisons ceci : « La théorie de l'éther peut fournir une forme rationnelle de religion; car on peut opposer à l'éther universel et mobile, divinité créatrice, la masse inerte et lourde, matière de la création[2]. » D'après cette terminologie, l'ensemble des atomes d'éther assoupis sous la forme de matière pondérable constitue le monde, et l'ensemble des atomes d'éther encore actifs et impondérables constitue Dieu. Cela vaut mieux, dit Hæckel, qu'une théologie anthropomorphique, qui fait de Dieu « un vertébré gazeux[3]. » [!]

La seule chose intéressante qui ressorte de tout cela, c'est le témoignage ainsi rendu à l'existence du besoin religieux. On sent qu'on se heurterait à un instinct profond de la nature humaine en demandant franchement à notre race de renoncer à toute adoration, à toute divinité. Mais croit-on la satisfaire par

[1] Voir une note précédente.

[2] *Op. cit.*, p. 18; comp. p. 34.

[3] *Op. cit.*, p. 34.

de semblables succédanés? Mettra-t-elle son attente en l'Ether? se confiera-t-elle en l'Inconnaissable?

Comprenons bien, Messieurs, que les avances qui nous sont faites ainsi ne sont que des pièges. Il y a incompatibilité radicale entre le sentiment religieux de la foi en Dieu et une métaphysique antifinaliste. Il ne faut donc point considérer à la légère et paresseusement les efforts de propagande qui sont faits par cette ennemie ; il faut lui disputer résolument le terrain; et ce n'est, en aucune manière, une entreprise désespérée.

§ 2. *Le problème du mal.*

Si le rejet de toute métaphysique ántifinaliste est indispensable au maintien de la foi en Dieu, il ne faudrait pas se figurer que la cause de cette dernière soit gagnée dès l'instant qu'on aura pu établir l'existence de la finalité dans le monde. Quand il serait démontré que l'univers est constitué en vue d'un but, nous ne serions pas encore assurés que ce but soit en harmonie avec les besoins de notre cœur et les exigences de notre conscience morale. Quand il serait établi que le monde n'a pu être organisé tel quel sans intelligence, nous ne serions point certains qu'il est dirigé avec bonté.

Il y a là une distinction facile à faire, et qui n'a point échappé aux philosophes. Laissons, si vous voulez, les fantaisies de Renan, disposé à penser que la nature est très loin d'être sotte, mais qu'elle est fort éloignée aussi de nous être bienveillante, qu'elle ne cesse de machiner contre nous toutes sortes de pièges savants, et qu'en un mot « nous sommes exploités[1]. » Sous une forme plus sérieuse et qui n'a pas manqué de remuer pendant un temps un certain nombre d'esprits, M. Ed. de Hartmann a développé un système du même genre. Vous n'ignorez pas que peu d'auteurs contemporains ont aussi énergiquement combattu le mécanisme exclusif, et accumulé sur les pas des négateurs de la finalité de plus redoutables objections ; les colères qui ont éclaté contre lui à ce propos n'ont fait qu'en sou-

[1] E. Renan : *Dialogues philosophiques*, passim.

ligner l'importance. Mais vous savez aussi que, d'après l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient*, tout ce déploiement de finalité n'a pour but que d'engendrer notre malheureuse race, afin que celle-ci, prenant de plus en plus clairement conscience de l'immensité de sa misère, cherche et trouve, tout à la fois pour elle-même et pour l'univers entier, le moyen d'anéantir l'existence. Je sais bien que M. de Hartmann, loin de se déclarer hostile au sentiment religieux, prétend poser lui-même les bases de la « religion de l'avenir; » mais ce qu'il nous offre sous ce nom ne répond nullement à ce que nous considérons comme appartenant à l'essence de la foi religieuse; car les sentiments que peut provoquer en nos cœurs l'Absolu, tel que le dépeint le philosophe berlinois, est tout le contraire de la confiance, tout le contraire aussi du respect[1].

Peut être ai-je tort de m'arrêter à de semblables spéculations. « Ce sont là jeux de princes, » me direz-vous, ce sont fantaisies d'écrivains en quête de nouveautés. Je n'en suis pas tout à fait persuadé. Si paradoxale que puisse paraître une philosophie, — et au fond quelle est la philosophie qui ne soit paradoxale aux yeux du commun bon sens? — pour que cette philosophie arrive à se produire, il faut bien qu'elle réponde à quelque face de la réalité, il faut qu'elle trouve dans l'esprit humain quelque point d'attache. Ce que de tels systèmes font voir, avec un grossissement qui est parfois une déformation, mais qui est aussi une précieuse révélation et souvent un utile garde à vous, c'est telle difficulté de pensée, tel malaise de sentiment, qui existe à l'état plus ou moins latent chez les mortels les plus ordinaires et qui constitue, peut-être à leur insu, quelqu'un des obstacles s'opposant à la victorieuse éclosion de leur foi religieuse.

De fait, on ne saurait nier, qu'aujourd'hui comme toujours, le douloureux problème du mal ne pèse sur l'âme humaine comme une lourde masse, comme un rocher sous lequel végète péniblement un germe qui voudrait pouvoir sortir, qui fait

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1896, p. 174-177.

effort vers la lumière, mais qui, trop souvent, vaincu dans cette lutte inégale, succombe écrasé[1].

Si j'avais la plume de l'auteur de *Job !* si je pouvais vous faire entendre la plainte de tant de corps torturés par des souffrances qui ne laissent pas l'ombre d'un espoir de soulagement, pas même la probabilité d'une mort prochaine; si je pouvais ouvrir un instant à vos regards les cellules où rugissent et se débattent les fous, en proie à de telles détresses que l'humanité se demande si c'est vraiment son devoir que de laisser persister de telles vies; si je pouvais vous faire suivre pas à pas la carrière de mainte pauvre créature, qui s'est vainement débattue dans un inextricable réseau de misères décourageantes, d'agressions violentes, de perfidies calculées, et qui a dû épuiser tous les désespoirs, toutes les révoltes physiques et morales avant de finir abrutie; si je pouvais placer devant vous le tableau de tant d'autres souffrances rongeant de nobles âmes, à commencer par celles de ces mères qui ont usé leurs genoux à prier pour des fils qu'elles voient mourir dans l'impénitence, après avoir été une honte pour leur famille et des instruments de corruption pour beaucoup de leurs semblables.... Ah! tout cela, n'est-ce pas un scandale pour la foi, je ne dis pas seulement pour la foi de ceux qui sont si terriblement tentés dans leur propre personne, mais pour la foi de quiconque songe à l'existence de pareils cas, nullement imaginaires; pour notre foi à nous-mêmes, qui, peut-être assis en sécurité sur le rivage, ne saurions répéter l'égoïste *suave mari magno....* du poète à la vue de ces effroyables tempêtes où luttent et périssent nos semblables, mais nous écrions plutôt avec angoisse : « Jusques à quand? Seigneur; jusques à quand? »

Eh! bien, comment préserver notre foi de broncher à ce scandale? et comment répondre à ceux qui déclarent que de tels faits les empêchent de croire en Dieu?

[1] « Le plus grand effort qui soit imposé à notre raison, est celui de conserver notre foi au Dieu bon, juste et tout-puissant, en présence de la souffrance et du mal dans le monde. » Ainsi s'exprimait Charles Pradez dans un livre (*Doute et foi*, 1877, p. 11) qui malheureusement ne résout pas le problème aussi bien qu'il le pose.

Ma conviction est que la seule solution satisfaisante se trouve dans la doctrine de la chute, prise dans toute son ampleur. Les palliatifs généralement employés depuis les jours de Leibnitz, et antérieurement déjà, pour endormir le problème du mal, ne tiennent pas devant les faits, ou aboutissent en dernière analyse à des principes ruineux pour la religion. La théologie évangélique, mal orientée sur ce point-là par Schleiermacher, me paraît avoir, dans un trop grand nombre de ses représentants, manqué de vigueur à cet égard. Plusieurs ont présenté le mal, tant physique que moral, comme rentrant au fond dans le plan divin, à titre plus ou moins provisoire, il est vrai. D'autres, tout en faisant une place au jeu de la liberté humaine, qui a pu introduire dans le développement de notre race des accidents contraires aux désirs de Dieu, limitent à des proportions trop restreintes l'effet de ces déviations. Quelques-uns enfin soutiennent avec insistance, — nous avons vu accentuer récemment cette thèse dans la polémique contre le miracle, — que les lois de la nature ne sont autre chose que la forme même et l'expression directe de l'activité de Dieu, dans les limites de ce monde[1].

J'estime que ces théories font fausse route ; qu'elles sont finalement, et d'une façon assez tangible, néfastes pour notre foi religieuse, pour notre confiance en Dieu. Celle-ci ne me paraît pouvoir se défendre que sous les conditions suivantes : Admettre d'abord dans toute sa profondeur l'idée d'une création, par laquelle Dieu a appelé à l'existence des forces désormais distinctes de sa force, et possédant vis-à-vis de lui une indépendance, non pas illimitée, sans doute, mais réelle. Admettre ensuite que, si l'univers créé embrasse un vaste ensemble d'êtres distincts les uns des autres et relativement indépendants les uns à l'égard des autres, d'autre part, produit d'une pensée unique et d'une volonté conséquente avec elle-même, l'univers forme un tout organique, dont les divers éléments ne sauraient manquer de réagir les uns sur les autres (ces réactions ne se bornant point, bien entendu, à cette transmission de mouvement mécanique qui constitue le seul objet des sciences

[1] Voyez, par exemple, A. Fornerod : *La vie chrétienne et le surnaturel.* (Revue de théologie et de philosophie, juillet 1898, p. 325.)

empiriques). Admettre enfin que, par un abus de la liberté créée, par un péché ou des péchés, auxquels nos fautes humaines et individuelles sont analogues, mais qui ont dépassé ces dernières par l'importance et l'étendue de leur résultat, l'évolution universelle a dévié de son cours normal, en sorte que, tel qu'il s'offre à nous, le monde *n'est point* l'expression immédiate et adéquate de la volonté divine. Dieu y agit, l'action de sa sagesse et de son amour s'y peut reconnaître, mais elle s'y trouve mêlée à l'action d'autres puissances, et, au nombre de ces puissances, les faits m'obligent à compter autre chose que de simples fatalités physiques ou que la seule influence d'actes humains individuels. Il me paraît impossible d'étudier sérieusement certains coins ténébreux du domaine de la souffrance et surtout certains mystères d'iniquité, certaines merveilles infernales de la tentation, sans reconnaître qu'il y a là une finalité à rebours, tout aussi manifeste que peut l'être ailleurs la finalité divine. Et j'avoue que j'en suis venu à m'approprier, avec une conviction toujours plus complète, cette déclaration de l'épître aux Ephésiens VI, 11, 12 : « Il nous faut nous revêtir des armes de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les ruses du diable : car ce n'est pas [seulement] contre la chair et le sang que nous avons à combattre, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes. »

Je ne prétends certes pas réclamer pour la doctrine du diable une place dans le credo. Schleiermacher remarque qu'aucun Symbole évangélique n'en a fait un article de foi ; et, en effet, le diable ne saurait être un objet de foi ; on ne peut, on ne doit pas dire : « je crois au diable ; » on ne croit, on ne doit croire qu'en Dieu. Mais j'en suis arrivé à douter, quant à moi, qu'il soit possible de maintenir victorieusement la foi en Dieu sans reconnaître que le diable existe. Est-ce une infirmité croissante de ma foi, est-ce une déchéance de mon sentiment religieux, qui m'a ramené vers cette doctrine passablement décriée ? Ce qui m'empêche de le penser, c'est que je constate, à n'en pas douter, que Celui qui a atteint le plus haut

sommet de la vie religieuse, Celui en qui le sentiment de la filialité divine a existé dans toute sa force et sa pureté, Celui dont la confiance en Dieu demeure la norme et la source de la nôtre, Jésus-Christ a très positivement admis l'existence des puissances infernales. Comprenez-moi bien, je ne fais pas appel ici à la méthode de l'autorité extérieure, dont j'estime l'application impossible, même en ce qui concerne les paroles du Seigneur[1]. Je suis prêt à admettre, à condition de la bien comprendre, la thèse de M. Stapfer[2], selon laquelle nous sommes appelés, non pas nécessairement à croire tout ce que Jésus a cru, à nous approprier toutes ses opinions, mais à croire en lui. Tout ce que je soutiens, le voici : Croire « en Jésus, » c'est, *à tout le moins*, le tenir pour l'homme en qui la présence du vrai Dieu a atteint son maximum d'intensité. Or, je constate que ce maximum de communion avec Dieu s'est trouvé inséparablement uni, dans cette âme immaculée, à la conviction que la puissance et l'amour de Dieu ont affaire ici-bas à des résistances d'ordre supraphysique et suprahumain.

Pour nous mieux gagner à leur thèse optimiste, le libéralisme d'hier nous peignait, et le christianisme évolutionniste d'aujourd'hui nous dépeint un Jésus optimiste. On nous le montre, sans cesse et d'une manière exclusive, admirant les lys des champs, évoquant la félicité des oiseaux, prononçant sur tout ce qui existe cette bénédiction qui, de fait, avait dans sa bouche un objet très spécial : « Il en est ainsi, ô Père, puisque telle a été ta bonne volonté.[3] » Mais on oublie que les mêmes évangiles, dans des rapports que nous n'avons aucune raison de croire moins authentiques, nous font voir Jésus convaincu d'avoir eu personnellement à lutter avec la séduction de la puissance infernale au désert, convaincu que c'est cette puissance qui accumule contre lui les obstacles et l'empêche d'arriver à son but sans subir la croix, convaincu que c'est à elle

[1] Rappelons sur ce sujet les remarques dignes de considération de M. Léop. Monod dans : *Le problème de l'autorité*, 2me édition, p. 76 et suivantes.

[2] Edm. Stapfer : *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 327. — *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 329 et suiv.

[3] Voir Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion*, par exemple p. XIII et 83. Comparez P. Chapuis : *Le surnaturel*, p. 104-109.

aussi que ses disciples ont affaire, elle qui les menace dans leur foi, elle encore qui est à la source des misères et des maladies qui affligent notre pauvre race ; et ce n'est pas seulement à propos des aliénés que le Sauveur s'exprime de la sorte, mais, par exemple, au sujet d'une pauvre femme impotente : « Ne fallait-il pas, dit-il, délier de cette chaîne cette fille d'Abraham que Satan tenait captive depuis dix-huit ans[1] ? » L'histoire s'inscrit en faux contre la prétention à nous faire accepter comme « la religion de Jésus » cette théologie optimiste selon laquelle toutes choses doivent être considérées comme œuvres de la sagesse et de l'amour divins, en sorte que notre seule prière doive être un cantique résumé par ce refrain : « Tout est bien, oui tout est bien. »

En pensant affermir notre confiance en Dieu, cette théologie ne fait que l'ébranler. Elle nous amène à l'impression que les pensées de Dieu n'ont aucune analogie avec les nôtres, que nos sentiments les plus essentiels et nos plus légitimes aspirations, nos plus saintes indignations n'ont pas d'écho dans son être. Il devient pour nous le grand Inconnu, dont nous ne savons au fond qu'une chose, c'est qu'il est infini tandis que nous sommes finis, et qu'entre ses intérêts et les nôtres il existe une irréductible opposition. Ce qui nous fait souffrir, ce qui révolte notre conscience, tient aux conditions fondamentales de toute existence temporelle ; sous des formes diverses et à des degrés divers, il faudra donc toujours que cela subsiste; impossible du moins que cela disparaisse tant qu'il y aura un monde et que nous existerons à l'état d'individualités distinctes. On nous parle, il est vrai, de progrès. Mais ce mot a-t-il encore un sens quand il ne se peut agir que d'une évolution condamnée par nature à ne jamais trouver de terme ? Au fond, le seul moyen qui s'offre à notre esprit pour appliquer vraiment la notion du progrès au monde dont nous faisons partie, n'est-ce pas de considérer ce dernier comme un convalescent qui relève de maladie[2] ? La seule façon de conserver actuellement notre

[1] Luc XIII, 16.

[2] « Au vrai, — a écrit Ch. Secrétan, dans *La raison et le christianisme*, p. 206, — la révélation de la chute est si loin de contredire le fait du progrès, qu'on peut

confiance en Dieu, n'est-ce pas de voir en lui le « réparateur des brèches ? » La seule façon de reconnaître l'action de son amour dans nos vies et dans l'histoire, n'est-ce pas de nous dire qu'il s'agit d'un amour occupé à délivrer notre race du joug d'une puissance adverse, à restaurer un monde déchu, à panser une ancienne et grave blessure ? Tout cela me paraît méconnu par une théologie qui supprime en réalité la chute et n'entend par le mot de « rédemption » que la phase supérieure d'une évolution qui n'a cessé de se poursuivre en ligne droite.

Il semble à plusieurs que, pour sauver le christianisme, il faut le ramener à ce seul terme : la foi dans l'amour de Dieu. Je pense plutôt que la foi en l'amour de Dieu ne se soutiendra qu'à la condition de revêtir intégralement le caractère évangélique. Dans les circonstances où nous sommes, notre cœur ne peut aimer que le Dieu rédempteur ; nous ne pouvons mettre notre attente qu'en celui qui travaille à « sauver ce qui est perdu ; » nous ne pouvons trouver définitivement le Père qu'en Jésus mort pour nos péchés. Il serait donc possible de répondre d'un seul mot à la question posée par notre comité lorsqu'il énonçait ainsi le sujet signalé à notre attention : *Der Weg zu Gott für unser Geschlecht. — Der Weg zu Gott?* le chemin menant à Dieu ? Aujourd'hui comme il y a dix-neuf siècles, aujourd'hui comme toujours, c'est Jésus : « Je suis le chemin, a-t-il proclamé ; nul n'arrive au Père que par moi. »

Mais il a dit aussi : « Nul ne vient à moi si le Père ne l'attire. » Et, du rapprochement de ces deux paroles, — ce sera là ma conclusion, — on pourrait tirer, je pense, la solution d'un problème qui a été maintes fois débattu durant ces dernières années à l'occasion de la théologie ritschlienne. Ritschl lui-même et plusieurs de ses disciples, notamment Hermann, ont déclaré la guerre à la « religion naturelle » et à l'intrusion, parmi les dogmes chrétiens, de certaines thèses métaphysiques provenant de sources étrangères à la foi révélée. Sur bon nombre de points nous estimons que les critiques de cette

l'appeler la seule manière de concilier le progrès avec l'idée de Dieu, ou plus simplement la seule manière de conserver l'idée du progrès. » (Comparez *Philosophie de la liberté*, 2me édition, tome II, 118.)

école sont fondées, mais bien moins originales qu'elle ne le donne à entendre. Avec elle, par exemple, mais avec Schleiermacher déjà, nous pensons que pour saisir la vraie nature du Christ, selon ses propres déclarations et celles de ses témoins autorisés, en même temps que d'une façon conforme aux besoins de notre piété, il faut donner à la christologie une tout autre base que celle des spéculations trinitaires inaugurées par les conciles orientaux. Quant au mépris de l'école ritschlienne pour la « religion naturelle, » il nous paraît excessif et gros de conséquences fâcheuses. S'il ne fallait entendre, par le mot dont il s'agit, que ce groupe d'opinions inconséquentes et dénuées de valeur, qui reste au fond de maint esprit comme le dernier résidu d'un catéchisme chrétien dont on a rejeté les parties essentielles, nous ne défendrions point la religion naturelle. Mais sous le même nom et dans la même condamnation on englobe autre chose, ce qui seul est vraiment digne du titre de « religion naturelle, » ce témoignage, naturel en effet, que l'existence et les perfections de Dieu reçoivent dans le fond de toute âme d'homme. Dans le dessein de prévenir les conflits entre la religion et la science, on statue entre la connaissance humaine et la révélation positive un dualisme qui nous paraît faux et dangereux.

Nous lui préférons de beaucoup l'attitude adoptée par Vinet dans son apologétique. Lui aussi proclame que Dieu ne peut être véritablement saisi qu'en Christ, que la foi religieuse ne triomphe qu'à la condition de devenir foi évangélique, en sorte qu'en un sens on peut, avec l'apôtre, dire de tout homme qui n'est pas chrétien, qu'il est « sans espérance et sans Dieu dans le monde. » Mais, d'autre part, Vinet se garde bien de contester toute valeur à la religion naturelle. Celle-ci est incomplète, elle présente bien des lacunes et des contradictions, elle est sujette à mille obscurités, à mille doutes, à mille défaillances. Elle attend un complément, une clé de voûte, qui seule pourra lui donner, avec l'unité, l'inébranlable assurance. Cette clé de voûte c'est le Christ: nul n'arrive définitivement au Père que par lui. Mais on ne saurait non plus reconnaître le Christ, l'accueillir comme répondant à tout, conciliant tout, triomphant

de toutes les dualités, si l'on ne commençait par avoir, de naissance, au fond de son être, ces aspirations religieuses, cette foi instinctive en Dieu, que le spectacle du monde actuel trouble et scandalise, sans jamais l'étouffer tout à fait, et qui est précisément la religion « naturelle : » nul n'irait au Fils si le Père ne l'attirait. Nous ne saurions nous assurer définitivement dans le Dieu créateur, tant que nous n'avons pas saisi le rédempteur ; mais nous ne pouvons chercher et trouver le rédempteur que parce que, en dépit de tout, un indestructible et primordial instinct nous pousse à croire au Créateur.

VARIÉTÉ

Psaume CXLV.

Le psaume CXLV est un psaume alphabétique, un de ces psaumes dont chacun des versets commence successivement par une des lettres de l'alphabet hébreu. Toutefois, chose curieuse, la lettre *Noun* y manque dans la plupart, sinon dans tous les manuscrits hébreux de la bible. Il est vrai que la version des Septante, ainsi que toutes les autres versions auxquelles elle a donné naissance, comme la Péchito, la Vulgate, la traduction éthiopienne, intercalent ici, entre les versets 13 et 14, un verset qui, retraduit en hébreu, commence par un *Noun*. (Πιστὸς κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ, καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ). Πιστός que la Vulgate rend par *fidelis* correspond évidemment au mot hébreu נֶאֱמָן. Mais les autres anciennes versions et précisément celles qui ont été traduites directement sur l'original hébreu, ignorent ce verset, lequel n'a jamais été admis comme authentique par les Juifs et a été envisagé de tout temps comme une interpolation. Et cela avec raison. Comment s'expliquer en effet dans le texte hébreu la disparition d'un verset d'un psaume alphabétique, d'un psaume qui, dès les temps les plus anciens, était considéré comme le modèle d'une véritable prière d'adoration et de louange ?

Pourquoi le *Noun* manque-t-il donc dans ce psaume ? A cette question le célèbre R. Yohannam donne une réponse qui au premier abord peut paraître surprenante et énigmatique. Le *Noun* manque dans ce psaume, dit-il, parce qu'il est écrit (Amos V, 2) : נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל. « Elle est tombée et ne se relèvera plus la vierge d'Israël. »

Quel rapport entre la question et la réponse ? Aucun, dirait-on, et cependant ce rapport est aussi simple que profond. Dans un psaume d'adoration et d'action de grâces, dans un psaume où toutes les lettres de l'alphabet, tous les organes de la parole accourent pour ainsi dire pour célébrer tour à tour la gloire de l'Eternel, sa providence paternelle et sa miséricorde infinie, le *Noun* qui annonce et prononce un jugement aussi terrible que celui d'Amos V, 2, ne pouvait pas, ne devait pas trouver place. Et cependant, Dieu peut-il rejeter pour toujours ? Dans ses jugements mêmes cesse-t-il d'être miséricordieux ? Non, c'est lui qui frappe, mais c'est lui aussi qui bande la plaie. Et la preuve ici, c'est que ce *Noun*, comme le fait remarquer R. Nahmân bar Yitzhâq (mort 356), ce *Noun* par lequel Amos semblait annoncer la fin absolue et définitive d'Israël, a été introduit quand même par le psalmiste dans notre psaume. Il y est, non pas comme un messager des jugements divins, mais comme un beau rayon de la grâce éternelle. En effet, au verset 14, qui aurait dû commencer par *Noun*, l'auteur sacré fait suivre les mots סוֹמֵךְ יְהוָה immédiatement par les mots לְכָל־הַנֹּפְלִים ; comme s'il voulait dire : elle est tombée la vierge d'Israël, elle ne doit plus se relever, et cependant il y a toujours pardon et grâce auprès de l'Eternel. Elle tombe, et dans sa chute l'Eternel la soutient encore !

Les anciens commentateurs pouvaient se croire d'autant plus autorisés à cette interprétation touchante que le verbe opposé à נָפַל (tomber) est ordinairement dans la bible, non pas סָמַךְ (soutenir), comme ici, mais קוּם (se relever).

JEAN SPIRO.

FAITS DIVERS

Compte rendu des fêtes du troisième centenaire de l'Edit de Nantes.

La maison Berger-Levrault, à qui le Comité a confié le soin de la publication du compte rendu illustré des fêtes de l'Edit de Nantes, nous annonce que le volume pourra paraître bientôt.

S'il n'avait été question que d'une publication ordinaire, c'eût été l'affaire de quelques semaines ; mais, comme le Comité a le désir d'offrir aux souscripteurs un volume de luxe avec de nombreuses gravures, on lui a demandé du temps.

Les illustrations, qui nous ont été communiquées, nous permettent de croire que la maison Berger-Levrault sera dans cette publication à la hauteur de sa réputation.

Le prix du volume reste fixé à 4 francs, port en sus, pour les souscripteurs.

En librairie, le prix sera de 6 francs.

E. Audra.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Edmond Stapfer. — La mort et la résurrection de Jésus-Christ [1].

Dès les premières pages de ce troisième volume de l'ouvrage de M. Stapfer sur Jésus-Christ, le lecteur est de nouveau sous le charme de son talent descriptif et entraîné par son exposition si lumineuse des événements qui forment la trame toujours plus compliquée de la carrière du Maître, pour trouver leur dénouement au Calvaire. Il reprend son récit où il l'avait laissé, au moment de l'arrivée de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, quelques mois avant la crucifixion. Comme dans les deux autres parties de son étude, il s'efforce de tirer au clair les faits obscurs ou embarrassants par des hypothèses parfois plus ingénieuses que probantes. Selon lui, la trahison de Judas ne s'explique entièrement ni par la cupidité de l'Iscariot, ni par la perte de sa foi. Il faut en chercher la véritable cause dans son ambition déçue en même temps que ses rêves de messianisme mondain, et aussi dans « une sorte de peur qui le prend, s'il arrive malheur à Jésus, d'être entraîné avec lui dans une affaire avec les autorités juives » (p. 109). Au souper de la Pâque, le Seigneur recommande, suivant Luc, à ses disciples de se munir d'épées. Ceux-ci lui en présentent deux : « Cela suffit, » répond-il. « S'il a dit que deux épées suffiraient, cela signifiait évidemment : seront inutiles.... » (page 126.) M. Stapfer croit savoir pourquoi l'on ne cherche pas à arrêter Pierre, quand avec une de ces épées il tranche l'oreille de Malek.

[1] Un volume in-12 de X et 343 pages. Paris, Fischbacher, 1898. — Prix : 3 fr. 50.

un des esclaves de Kaïapha » (pourquoi pour certains noms propres une forme aussi recherchée ?): « Il est probable que l'ordre était de s'emparer de Jésus seul, et de laisser aller ses disciples, quelle que fût leur attitude, pour éviter tout ce qui pourrait provoquer une lutte, et, par suite, un tumulte. » (p. 169.) La procédure à suivre pour le jugement est celle indiquée par la Mischna pour les séducteurs, et « nous pouvons croire les Talmuds quand ils affirment qu'on s'y prit ainsi avec Jésus. » (p. 173.) Le silence du Christ devant ses accusateurs avait fort intrigué les anciens théologiens. Notre auteur le met en rapport avec les préoccupations qui devaient absorber le Maître à cette heure solennelle de sa vie : « Nous nous représentons un dialogue muet entre lui et son Père. Se voyant seul, victime de la fureur des uns, de la lâcheté des autres, certain que la mort est là, tout près, pour le jour même, il interroge son Père, et il est toujours aussi certain que son Père est avec lui. Homme de douleur,... il songe aux prophéties, au serviteur de l'Eternel mourant pour les péchés de son peuple, dont Esaïe a parlé, et la conviction de sa messianité grandit dans son âme.... On profère des cris de rage; on lui donne des coups; il n'y répond que par le silence. Ce silence a été la dignité suprême des dernières heures de sa vie. » (p. 201.) Notons enfin que M. Stapfer rend compte de certains détails relatifs à l'exécution, — partage des vêtements, brisement des jambes, remise du corps à Joseph d'Arimathée, — à l'aide de renseignements sur la loi romaine touchant les suppliciés.

De la résurrection, il distingue, dans les Evangiles, deux traditions, entre lesquelles il voit une « différence fondamentale, » bien qu'elles se trouvent réunies chez Jean : une tradition galiléenne, représentée par Matthieu et Marc, et une tradition judéenne, dont Luc s'est fait l'écho. Celle-ci est plus réaliste, celle-là plus spiritualiste, et l'une et l'autre sont postérieures au rapport de Paul, qui doit d'ailleurs leur être préféré parce qu'il est celui d'un « témoin immédiat. » Le grand apôtre nous apporterait une troisième conception de la résurrection, conception qui en fait « une série d'apparitions d'une durée indéterminée et n'ayant rien de matériel » (p. 265). Sa théorie serait donc uniquement fondée sur la vision du chemin de Damas et n'aurait aucune relation avec la disparition mystérieuse du corps du tombeau. M. Stapfer va jusqu'à dire qu' « il devait considérer cette question comme tout à fait oiseuse » (p. 285). Il nous paraît accentuer outre

mesure les divergences existant entre ces témoignages, lesquelles se réduisent à de simples nuances. Quand Paul, très respectueux de la tradition, comme le montre tel passage de ses épîtres, affirme que « Jésus-Christ est ressucité le troisième jour, selon les Ecritures, » il veut parler d'un fait historique indépendant de son expérience personnelle, ou que tout au moins celle-ci n'a pu que l'aider à accepter, et ce fait ne saurait être que le corps de Christ, nous ne disons pas enlevé, mais relevé du sépulcre. Ensuite, comme un critique l'a déjà remarqué à propos du volume dont nous nous occupons, « il n'y a pas à jouer sur les mots : par résurrection, on entend retour à la vie du corps même de Jésus. » Enfin l'élève de Gamaliel devait partager sur ce point les idées juives, et il en est bien ainsi : car si, dans la première épître aux Corinthiens, il les spiritualise en quelque mesure, dans la première lettre aux Thessaloniciens, il suppose que les chrétiens ressusciteront avec leurs corps terrestres, et il n'est pas permis de faire abstraction de cette manière de voir comme ayant été dépassée par l'apôtre ensuite d'une modification survenue dans ses vues sur la vie future. C'est là, en effet, une pure hypothèse, destinée à expliquer un désaccord qu'on peut tout aussi bien se borner à constater, sans vouloir faire à tout prix du premier théologien chrétien un logicien impeccable, dans le système duquel tout se tient. Dans ses grandes lignes, la pensée de Paul ne diffère donc pas de celle des évangélistes, et elle est édifiée sur le même fondement, à la fois traditionnel et expérimental. Il ne se distingue d'eux qu'en cherchant à expliquer à sa manière, par une comparaison qu'il ne faut pas serrer de trop près et où d'ailleurs il fait naître le corps spirituel, par voie de transformation, du corps matériel, le phénomène dont ils ont montré en Christ la manifestation éclatante. C'est dire que, si le tombeau vide ne suffit pas à expliquer la foi de l'Eglise primitive au retour du Seigneur à la vie, cela n'implique pas que « le prodigieux enfantement qui suivit la crucifixion ne s'explique que par des apparitions réelles du crucifié » (p. 285). Tant chez Paul que chez les Douze, c'est la combinaison de ces deux facteurs, dont l'un ne doit ni être détaché de l'autre, ni lui être subordonné, qui a produit la persuasion que Jésus avait triomphé de la mort. (Cf. 1 Cor. XV, 4 : « Christ est ressuscité le troisième jour..., et il est apparu à Céphas, » et Luc XXIV, 34 : « Le Seigneur est réellement ressuscité, et il est apparu à Simon. »)

Nous regrettons qu'au lieu de se mettre ici et là en frais d'imagination, et de quitter, comme il le fait à la fin de son ouvrage, le terrain de l'exégèse et de l'histoire pour aborder le problème doctrinal, M. Stapfer n'ait pas davantage creusé son sujet et utilisé les résultats acquis des travaux de la critique allemande. Son intention n'a pas été de nous donner, comme les auteurs de certaines « vies de Jésus, » une harmonie évangélique ou une paraphrase édifiante des récits sacrés, mais de faire une étude de leur contenu d'après la méthode scientifique, dont il a fort bien su se servir dans sa discussion des récits de la résurrection. Que ne l'a-t-il employée, à la suite des Weizsäcker, des Holtzmann, des Jülicher, des Spitta, pour résoudre telle autre question difficile sur laquelle sa solide érudition lui eût permis de compléter les recherches de ces savants et de nous donner des lumières nouvelles ? Ainsi il est certain que la forme actuelle du texte n'est pas toujours celle de l'enseignement original de Jésus et il eût convenu de le montrer pour « exposer des certitudes historiques. » Or, après avoir parlé des paraboles comme si elles étaient sorties de la bouche du Seigneur telles qu'elles nous sont rapportées, M. Stapfer s'occupe de l'institution de la Cène d'après les textes qui la mentionnent, « sans rechercher lequel des quatre (Matthieu, Marc, Luc, Paul) est le meilleur ; car, nous dit-il, tous les quatre diffèrent, et le problème est quasi insoluble » (p. 144, note 2). C'est trop se faciliter la tâche que de trancher ainsi le nœud gordien. Il est, en effet, généralement admis que le texte de Marc reflète la plus ancienne tradition. Or cet évangile, suivi en cela par Matthieu, ne parle pas de la répétition de l'action. Vraisemblablement ce fut la coutume régnante qui fit modifier dans le sens de Paul, dont dépend Luc, les paroles de Jésus sur le pain (et le vin ?)[1] au dernier repas avec ses disciples. Il s'agissait pour lui, non d'instituer, d'après un plan longuement prémédité, une cérémonie commémorative de sa mort expiatoire, mais de fortifier la communion des siens avec lui, en la leur présentant sous une forme déjà familière aux anciens prophètes : celle d'une action symbolique, d'une vivante similitude

[1] Avec d'autres critiques, M. Haupt, en se basant sur les manuscrits, élague du texte reçu Luc XXII, 20, où il est question de la coupe. Cette adjonction aurait été empruntée à Paul (1 Cor. XI, 25). De son côté, M. Eichhorn fait remarquer, dans sa monographie sur la Sainte Cène dans le Nouveau Testament (*Hefte zur Christlichen Welt*, nº 36, p. 27), que, dans les Actes des apôtres, le pain seul est mentionné à propos de la communion des premiers chrétiens.

suggérée par l'inspiration du moment, et c'est cet acte si simple et si naturel que, dans une intention pieuse, on a plus tard transformé en rite. M. Stapfer voit, il est vrai, dans la première Cène une « parabole en action » (p. 142), mais cela ne l'empêche pas d'écrire quelques pages plus loin : « Jésus voulait que ses apôtres se réunissent encore, rompissent encore le pain, prissent encore la coupe à la ronde, comme au repas pascal, tout cela pour lui, en mémoire de lui, et jusqu'à son retour » (p. 149). Parabole ou cérémonie commémorative, il faudrait pourtant choisir.

En somme, M. Stapfer a fait œuvre d'art plus encore que de science, et il est loin d'avoir épuisé la matière. Comme déjà Renan et le père Didon, il a placé Jésus dans le cadre géographique et historique de son ministère ; il a indiqué les points d'attache entre ce que le Nouveau Testament nous raconte de lui et les idées et pratiques religieuses de son entourage. Il reste à dégager le christianisme naissant de l'influence du judaïsme postérieur, à montrer qu'en dépit de ce qu'il a accepté de la religion des scribes et des pharisiens, l'Evangile est avec elle en opposition irréductible, en un mot à expliquer autrement que par les griefs personnels que M. Stapfer leur impute (p. 40), l'attitude des conducteurs religieux d'Israël en face du prophète de Nazareth. Il nous dit bien aussi : « La question que se posèrent les chefs des prêtres fut celle-ci : Jésus ou le judaïsme. En la posant sous cette forme absolue le grand-prêtre Kaïapha était dans le vrai et sentait bien tout le danger des nouvelles doctrines » (p. 39), et plus loin : « C'est la loi qui a condamné Jésus » (p. 200) ; mais il se borne à énoncer cette idée en passant, sans la développer. Il reste également à rechercher dans quelle mesure les deux courants se rencontrent, s'opposent, se concilient ou se confondent dans toute la première littérature chrétienne, si les traces que l'esprit judaïque a laissées dans les Evangiles sont dues à une inconséquence de Jésus, — inconséquence pareille à celles d'Augustin ou de Luther et qui ne porterait nullement atteinte à son caractère moral, — ou si elles ne proviennent pas plutôt d'une tradition judéo-chrétienne côtoyant dans nos documents la tradition franchement évangélique ; à rechercher, enfin, s'il n'y a pas à distinguer entre le rabbinisme des écoles, contre lequel s'élèvera Paul, et les croyances populaires, beaucoup plus scripturaires et moins quintessenciées, auxquelles Jésus rattache son enseignement.

A tout le moins, l'ouvrage de M. Stapfer, comme le *Jésus de*

Nazareth de M. Albert Réville, sera-t-il un auxiliaire pour cette étude approfondie des sources. Malgré nos réserves, nous n'en remercions pas moins le distingué professeur de la Faculté de Paris de nous avoir donné, sous une forme aussi attrayante et aussi suggestive, le fruit d'un labeur soutenu et d'une longue expérience chrétienne.

H. Trabaud.

REVUES

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Quatrième livraison.

Herm. Kutter : Le sacerdoce de Christ d'après l'épître aux Hébreux. (Fin.) — *Ern. Etter :* Prière, exaucement et conception moderne de l'univers. (Fin.) — *O. Pfister :* La genèse de la philosophie religieuse de Biedermann. (Suite.) — Bulletin.

XVe année. Première livraison.

Hermann Fay : Judas Iscariote. Essai psychologique. — *Oscar Pfister :* La genèse de la philosophie religieuse de Biedermann. (Suite.) — *P. W. Schmiedel :* Revue de la littérature la plus récente sur la Bible (Nouveau Testament), II. — *P. Christ :* Fréd. Nietzsche.

Neue kirchliche Zeitschrift

Janvier 1898.

von Buchrucker: Théologie et formation du caractère.— *Knoke:* L'école de Herbart et la réforme de l'enseignement catéchétique. — *Hardeland :* L'évangélisation et le mouvement de « sanctification. » (Pearsall Smith, Moody, Schrenk, etc.)

Février.

Sellin : Développement historique de l'idéal de la vie chez les prophètes. — *Maerker :* Ritschl enseigne-t il une vie éternelle ? — *J. Dräseke :* L'évangile de Jean dans Celse.— *J. Kuntz :* Les services rendus à l'Eglise évangélique par le duc Ernest le Pieux de Saxe-Gotha. (1640-1675.)

Mars.

Kuntz : Le duc Ernest de Saxe-Gotha. (Fin.) — *Léop. Schultze :* La théologie de Ritschl est une téléologie. — *H. Findeisen :* Gal. III, 15-29. — *J. Böhmer :* La « foi » dans l'épître de Jaques.

Avril.

Th. Meinhold : Les quarante jours de la vie du Ressuscité. — *F. Walther :* La nature du péché. — *Jæger :* Augmentation de la criminalité et remèdes.— *K. Francke :* Le grand tournant (μετανοεῖν).

Mai.

J. Haussleiter : Le symbole apostolique dans la relation de l'archevêque Amalarius de Trèves (vers 812). — *J. von Gærne :* Le naufrage de l'apôtre Paul expliqué au point de vue nautique. — *A. Freybe :* La coutume (Sitte) et son rôle dans l'ouvrage d'Ihering : « Der Zweck im Recht. »

Theologische Studien und Kritiken

1898, première livraison.

Kleinert : La conception de la nature dans l'Ancien Testament. — *Ley :* La date du livre de Job.— *Beyschlag :* Les études du Dr Harnack sur la question des évangiles.— *Græfe :* Le codex Bezæ et l'évangile de Luc. — *Diehl :* L'explication du décalogue par Calvin, dans la première édition de son Institution, et les Catéchismes de Luther.— *Loofs :* La langue originale de la « Confessio orthodoxa. »— *Ebeling :* La quatrième demande de l'Oraison dominicale dans le Petit catéchisme de Luther.— *Nesslé :* P. de Lagarde au sujet du jugement de Ritschl concernant les deux principes du protestantisme.— Bulletin.

Seconde livraison.

Clemen : La composition du livre d'Hénoch, de l'Apocalypse de Baruc et du quatrième livre d'Esdras.— *Wilh. Schmidt :* A propos de l'épître aux Romains.— *Förster :* La valeur des sermons de saint Augustin pour l'histoire des dogmes.— *Ph. Meyer :* Les débuts d'une littérature ecclésiastique populaire chez les Grecs après la chute de l'empire byzantin.— *Giesekke :* « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » — *Le même :* La crédibilité d'Actes XVI, 25-34 (Paul et Silas, et le geôlier de Philippes). — *Bröse :* La préposition ἀπὸ dans 1 Cor. XI, 23.— Bulletin.

Troisième livraison.

Gennrich : Etudes sur l'ordre du salut selon saint Paul. — *Bang :* Etudes sur Clément Romain. — *Albrecht :* Un cantique de Luther auquel on n'avait pas pris garde jusqu'ici.— *Rietschel :* Première édition du Petit catéchisme sous forme de tableau. — *König :* Excursus syntactiques sur l'Ancien Testament. — *Blass :* A propos du codex D du livre des Actes. — Bulletin.

Zeitschrift für praktische Theologie

20e année (1898).

Première livraison.

Holtzmann : La catéchèse au moyen âge. — *Drews :* Les « eulogies » dans l'ancienne Eglise. — *Ulhorn :* La tractation scientifique de la théologie pratique. — *Bœhme :* Sermon de réformation sur Jean VIII, 31 et 32. — Bulletin.

Seconde livraison.

P. Drews : De l'usage et de la signification du mot εὐχαριστία dans l'ancienne Eglise. — *Holtzmann :* La catéchèse au moyen âge. II. — *Ehlers :* Des maisons paroissiales (« Gemeindehäuser »). *Eck :* Sermon sur Mat. XI, 2-6. — *Bassermann* : Allocution à l'ouverture du séminaire de théologie pratique de Heidelberg, sur Ps. LI, 17. — *Förster :* Discours sur Jean X, 11, à l'occasion du baptême d'un catéchumène adulte. — Bulletin (renfermant entre autres un article bibliographique de M. *Sulze* sur l'Introduction à la dogmatique de M. Lobstein.)

Zeitschrift für Theologie und Kirche

1898, première livraison.

Trœltsch : Histoire et métaphysique. (Réponse à M. Kaftan.) — *Kaftan :* Réplique. (1° La méthode ; 2° le supranaturalisme.)

Seconde livraison.

Wendt : La propriété jugée du point de vue chrétien. — *Häring* et *Reischlé :* Fondement de la foi et résurrection. Dernier propos, arrêté d'un commun accord, pour servir de conclusion aux discussions insérées dans les livraisons 3 et 5 de 1897. — *Drews :* Dogmatique ou psychologie pratique ? — *Bithorn :* Les doutes relatifs à la vie future. Comment se conduire à cet égard dans la cure d'âme ? — *Schian :* La foi et l'individualité. Réponse à diverses objections.

Troisième livraison.

Eberhard Vischer : La certitude historique et la foi en Jésus-Christ.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

1898, première livraison.

Weinel : משח et ses dérivés. — *Bacher :* Un ancien terme technique de l'exégèse juive : זֵכֶר לַדָּבָר. — *Jacob :* Contributions à une introduction aux Psaumes, IV. De l'ordre dans lequel les Psaumes se suivent. — *Zeydner :* Signe de Caïn, Kénites et circoncision. — *Schwally :* De quelques noms de peuples palestiniens. — *Kittel* : Cyrus et le Deutéro-Esaïe. — *Cheyne :* Gen. VI, 14, le bois de gopher. — *Kittel :* Un mot sur les deux Concordances du Dr Mandelkern. — Bibliographie.

Revue internationale de théologie

Janvier-mars 1898.

J. von Döllinger † : Les Valdésiens (Vaudois). Avec introduction de J. Friedrich (all.). — *Weber* : La philosophie d'Antoine Günther (all.). — *Gœtz :* Les Slaves et l'ancien-catholicisme (all) — *E. Michaud :* Le hussisme religieux et l'ancien-catholicisme.— *Le même :* Le dogme et la spéculation théologique dans la question trinitaire (II) : les Pères. — *Lias :* Une histoire fabuleuse de Henri VIII (angl.). — *L'abbé X :* L'ancien-catholicisme et l'Union des Eglises jugés par un prêtre catholique-romain. Avec répliques de MM. *A. Kiréeff* et l'*évêque de Salisbury*.— *Papkoff :* Les confréries religieuses dans l'ancienne Russie.— *A. Kiréeff :* Nouvelle réplique à M. le prof. Gousseff sur l'ancien-catholicisme.— Variétés. — Correspondance.— Bibliographie.— Chronique.— *E. H. :* Rapport sur le IVe Congrès international des anciens-catholiques à Vienne en 1897 (all.).

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins.

Vol. XX, deuxième et troisième livraisons.

La partie méridionale du pays de Basan. Décrite pour la première fois par le Dr *G. Schumacker*. Avec une carte et 72 figures dans le texte. — Bulletin bibliographique.

Vol. XXI, première livraison.

G. Rindfleisch : Le Haourân à l'époque romaine et aujourd'hui (avec carte). — *M. Kabatnik* (1491-92) : Description de la ville de Jérusalem et de ses environs. Trad. du tchèque par le Dr Prasek. — *L. Bauer :* De certains gestes chez les Arabes de Syrie.

Revue de métaphysique et de morale

Janvier 1898.

H. Poincarré : La mesure du temps. — *G. Tarde :* Les lois sociales : I La répétition. — *F. Rauh :* La conscience du devenir. (*Fin.*) — *H. Delacroix :* Avenarius. (*Fin.*) — *M. Drouin :* Remarques sur les rapports de la représentation et du sentiment. — *A. Darlu :* Encore quelques réflexions sur le quasi-contrat social. — Supplément.

Revue néo-scolastique de Louvain.

Février 1898.

D. Mercier : La philosophie de Herbert Spencer. — *E. Descamps :* La science de l'ordre (Essai d'harmologie). — *L. De Lantsheere :* L'évolution moderne du droit naturel. — *A. Thiéry :* Was soll Wundt für uns sein ? — *D. Wulff :* Les récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale. — Comptes rendus.

JÉSUS-CHRIST EST-IL RESSUSCITÉ?

PAR

J.-ALFRED PORRET

Le 7 avril de l'an 30 (selon la chronologie la plus probable), Jésus de Nazareth fut, par l'ordre de Pontius Pilatus, procurateur impérial, agissant à l'instigation du Sanhédrin, mis en croix sur la colline de Golgotha, aux portes de Jérusalem. Ayant rendu le dernier soupir aux environs de la neuvième heure du jour, qui correspond pour nous à la troisième heure de l'après-midi, il fut, pour des raisons de coutume religieuse, enseveli le soir même. Un de ses disciples secrets, Joseph d'Arimathée, réclama le cadavre, et le déposa dans un tombeau qu'il possédait à peu de distance du lieu de l'exécution. Ces faits sont universellement admis. Dans un domaine où elle a passé à son creuset les moindres détails, la critique en a établi l'inébranlable certitude.

La pierre ayant été roulée, tout semblait fini. De Jésus, il ne devait rester qu'un souvenir à la fois sublime et douloureux. En réalité, la nuit couvait une aurore. Au matin du troisième jour, le 9 avril, le bruit se répandit que le Maître était apparu à certains de ses disciples; peu après, des réunions de plus en plus nombreuses crurent le voir. Ceci encore, est absolument certain. Selon Strauss, « on ne peut le mettre en doute [1], » et Volkmar, un critique très négatif, a été plus explicite encore. « Que nous le comprenions de telle ou telle manière, a-t-il

[1] *Vie de Jésus*, II, 649, 672, 674.

écrit, ou que nous ne le comprenions pas du tout, ou que jamais nous ne puissions le comprendre, le fait que Jésus le Crucifié est apparu en gloire à ses disciples, est l'un des plus certains de l'histoire du monde[1]. »

Devant le témoignage qui s'y rapporte, il faut en effet s'incliner. Nous disons : le témoignage. C'est de lui que procède l'histoire presque tout entière. Les faits dont nous avons été personnellement témoins sont très peu de chose. Nous croyons sur la foi d'autrui, mais non sans examen préalable. Le témoin a-t-il vu, entendu, touché, ou seulement ouï dire? Dans ce dernier cas, comment, et de qui? Sa loyauté est-elle au-dessus de tout soupçon? Que faut-il penser de son intelligence? — S'il y a plusieurs témoins, sont-ils ou non d'accord? Leurs divergences se laissent-elles réduire? Dans le cas contraire, faut-il tout perdre, ou doit-on conserver un résidu? — La comparaison est le grand moyen d'appréciation, et l'on peut dire que, bien employée, avec prudence et sagacité, elle accomplit des merveilles.

* * *

Le plus ancien témoignage que nous possédions sur le point en litige, fait partie de la première lettre adressée par Paul à l'Eglise de Corinthe en l'an 57. D'une authenticité au-dessus de tout soupçon, cet écrit de circonstance, élevé par le génie et l'illumination divine travaillant de concert, à la hauteur d'une œuvre immortelle, nous transporte presque jour pour jour, 27 ans après la mort de Jésus. Or, Paul y mentionne quatre apparitions du Christ à divers apôtres, et une « à plus de cinq cents frères en une seule fois, » dont, ajoute-t-il, « la plupart, vivent encore aujourd'hui[2]. » Dans ces circonstances, l'écho du témoignage immédiat se confond presque avec lui.

A l'énumération de Paul, les évangiles ouvrant le Nouveau Testament ajoutent des récits circonstanciés. Les trois premiers, connus sous le nom de *synoptiques*[3], forment un groupe.

[1] *Die Religion Jesu*, 76.

[2] 1 Cor. XV, 5-7.

[3] C'est-à-dire : susceptibles d'être mis en regard les uns des autres.

Du premier coup d'œil, on discerne que, les morceaux pareils y abondant, les divergences, même considérables, n'y sont pas rares. Je n'ai pas à dire en détail ici comment, à mes yeux, se résout ce problème, l'un des plus compliqués qui se soient posés à la critique sacrée. Les trois auteurs ont eu à leur disposition des sources communes ; chacun d'eux en a eu d'indépendantes, et la tradition orale, exactement mémorisée, comme dans les synagogues dont l'Eglise a beaucoup hérité, étant encore vivante, ils y ont tous plus ou moins largement puisé. Matthieu et Marc furent rédigés quelques années avant la ruine de Jérusalem (A. D. 70). L'évangile de Luc vit le jour peu après cet événement, et le livre des Actes, qui nous montre l'Eglise fondée par la foi à la Résurrection, guère plus tard. Ainsi, trente-cinq ans environ après la mort de Jésus, alors que la génération qui en avait été témoin ne pouvait avoir disparu tout entière, nos premiers récits évangéliques existaient déjà, supposant des écrits antérieurs, qui y ont passé en partie, et dont l'un, selon un témoignage du commencement du second siècle[1], était un recueil des discours de Jésus, œuvre de l'apôtre Matthieu, et l'autre, un recueil des actes et des paroles de Jésus, dû à Marc, qui ne fit que recueillir et fixer les souvenirs personnels de Pierre. Avec les documents synoptiques, nous remontons ainsi jusqu'aux témoins oculaires. Loin de ruiner les sources de la vie de Jésus, l'immense travail critique, accompli un peu partout, mais spécialement en Allemagne, pendant les soixante-dix dernières années, a abouti à en établir le crédit.

Le quatrième évangile occupe une place à part. C'est contre lui que la critique négative a dirigé ses plus vives attaques. Après une étude impartiale et sérieuse, j'en affirme et l'authenticité, et la haute valeur historique. Le chapitre XXI, qui le complète, fut ajouté après coup par l'auteur, Jean, fils de Zébédée, dont l'ouvrage était achevé avec le chapitre XX[2]. Or, il se

[1] Celui de Papias, évêque d'Hiérapolis, mort probablement vers 165. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 39.

[2] L'identité d'auteur niée par plusieurs princes de la critique : *Bleek*, *Lücke*, *de Wette*, *Baur*, etc., est aujourd'hui généralement admise.

conclut par deux versets d'une autre main, dont le premier, émanant de personnes ayant connu l'auteur, le déclare expressément « le disciple que Jésus aimait. » Malgré l'usage fâcheux que les hérétiques (Marcion excepté) en firent de très bonne heure, en dépit des grandes différences qui le séparent des synoptiques, le quatrième évangile fut admis comme l'œuvre de Jean, par les Pères et les Eglises du second siècle. La chaîne des témoignages en sa faveur est très serrée. Il faut la violence pour en disjoindre les anneaux. Lorsque le récit de Jean diffère de celui des autres évangélistes, un examen approfondi aboutit presque toujours à lui donner raison [1]. Il jette en passant des indications minutieusement précises, où le souvenir personnel transparaît, et qui sont d'autant plus dignes d'attention que le récit a une tendance philosophique, veut mettre en lumière une thèse, résultant pour l'auteur de la vie de Jésus, interprétée comme elle doit l'être. Quant aux discours, ils ont assurément dans Jean un cachet dogmatique, une couleur mystique aussi, qui les placent à part. L'allégorie y remplace la parabole [2]. Au lieu de marcher en avant, ils se déroulent en spirale. Le ton en est uniforme, qui que ce soit qui les prononce. Enfin, si les points de contact abondent avec les synoptiques, il y a des différences assez sensibles de degré dans la révélation du Christ par lui-même. Mais ces divergences s'expliquent suffisamment, lorsque tenant compte des circonstances, on admet que l'apôtre a usé de ses souvenirs avec quelque liberté; que, sans rien inventer directement, il a, au soir de sa vie, et conscient qu'il avait « l'Esprit de vérité » pour le conduire (Jean XVI, 13), soit reproduit textuellement, soit condensé, soit développé, ceci avec un accent et dans un style personnels, les enseignements déjà lointains pour son souvenir, mais présents néanmoins à son cœur, de Jésus-Christ. L'évan-

[1] Ainsi, quant à la vocation des premiers disciples, aux voyages de Jésus à Jérusalem, et à ses deux procès, religieux et civil. Voir notre étude : *Trois Vies de Jésus*, p. 43.

[2] Pour la différence entre la parabole et l'allégorie, voir notre étude : *L'éloquence de Jésus-Christ*, Revue de théologie et des questions religieuses, juillet 1895.

gile de Jean est en tous cas pour les faits une source sûre et précieuse de l'histoire évangélique[1]. Avec lui, nous n'avons plus seulement la mise en œuvre postérieure de témoignages immédiats. C'est un de ces témoignages mêmes que nous possédons[2].

[1] Voir notre étude : *Trois Vies de Jésus*, p. 43-35.

[2] Récemment, M. Edm. Stapfer (*Jésus-Christ pendant son ministère*, p. XXVII et suiv.) a repris une hypothèse proposée naguère avec réserve par E. Renan (*Vie de Jésus*, introd., p. LXXIX, LXXX), et Ed. Reuss (*Théologie johannique*, p. 101, 102) ; mais il a eu le tort de la présenter comme une certitude. Le quatrième évangile serait l'œuvre de deux auteurs, dont l'un, très probablement Jean, fils de Zébédée, doit avoir fourni les matériaux, tandis que l'autre, un de ses disciples, aurait tenu la plume et rédigé. Preuve décisive en serait le fait que le chapitre XXI, appendice ajouté après coup, mais incontestablement de la même main que le reste du livre (Bleek, *Etude critique sur l'évangile de Jean*, p. 53, 54, affirme précisément le contraire), a été écrit après la mort du fils de Zébédée (v. 23). Nous ne pouvons nous ranger à cette manière de voir, au nom des raisons suivantes :

1. Le passage invoqué par M. Stapfer (XXI, 23) ne dit point que, lorsqu'il fut écrit, Jean avait cessé de vivre. Il donne simplement une opinion qui avait cours à ce moment dans l'Eglise, et déclare qu'elle ne trouve nul fondement dans la parole adressée par le Seigneur à Simon Pierre (v. 22).

2 La première épître de Jean, de la même plume certainement que le quatrième évangile, se présente comme œuvre d'un témoin de la vie du Seigneur. (I, 1 et suiv.) La tradition unanime désigne Jean.

3. « Le disciple que Jésus aimait, » déclaré expressément l'auteur du quatrième évangile, occupe, dans le cercle apostolique, une place telle qu'on doit le mettre au nombre des trois intimes de Jésus-Christ : Pierre, Jacques et Jean. (Marc V, 37 ; Luc IX, 28, etc.) Mais on ne peut penser à Pierre, qui apparaît à côté de lui. Pas davantage à Jacques, auquel XXI, 23 ne s'applique point, puisqu'il mourut de bonne heure (en 44). Reste Jean.

4. Un autre fait conduit au même résultat. Seuls entre les principaux apôtres, Jacques et Jean ne sont jamais nommés dans le quatrième évangile, et la seule fois où ils sont désignés par leur titre commun de « fils de Zébédée, » ils sont, avec une modestie significative, placés en dernier lieu (XXI, 2). « Le disciple que Jésus aimait » ne peut être que l'un d'eux. Car il assistait à la pêche miraculeuse et au repas offert par Jésus (Jean XXI, 1 et suiv.) ; il était donc au nombre des sept disciples mentionnés au début (v. 2). Mais il n'est pas possible de voir en lui Thomas, ni Pierre, ni Nathanaël, nommés dans le cours de l'évangile ; pas davantage l'un des « deux autres disciples, » qui ne semblent pas avoir été apôtres. Jacques et Jean restent seuls. Jacques étant mort de trop bonne heure pour que le v. 23 lui soit applicable, Jean reste seul.

5. Enfin, le témoignage unanime des premiers siècles rapporte le quatrième évangile à l'apôtre Jean. Vers le milieu du second siècle, son autorité était telle

I

Nous supposons connus les récits évangéliques des apparitions de Jésus. Ils présentent un double caractère de concordance fondamentale et de divergence dans les détails, évident pour le lecteur le moins attentif. De là deux groupes de travaux, moins opposés qu'il ne semble, auxquels se sont livrés les croyants et les négateurs.

Les premiers ont voulu établir une harmonie, sans laquelle le témoignage apostolique perdait à leurs yeux son autorité. Leurs tours de force n'ont abouti qu'à manifester l'erreur de leur entreprise. Quant aux incrédules, se refusant à toute tentative de conciliation, ils ont conclu des différences entre les récits parallèles, et de la difficulté, sinon même de l'impossibilité d'en tirer une narration bien suivie, à leur absence totale de valeur historique ; c'est-à-dire qu'ils ont, au nom de la critique, mais avec un manque singulier de sens critique, posé, comme leurs adversaires, un étroit *tout* ou *rien*. Ennemis, mais frères. L'histoire ne procède pas ainsi. En examinant, en pesant les témoignages, elle tient compte des différences de caractères et de circonstances chez les témoins, elle se souvient que jamais deux témoins ne relatent un événement de la même manière; elle fait la part du saisissement ou de l'émotion; enfin, loin de rejeter aveuglément des récits qui, d'accord pour attester un fait, se séparent dans les détails dont ils le revêtent, elle retient le fait, et en passe au crible les accessoires.

que l'hérésie s'efforça de s'en faire un appui. Et surtout, le grand courant de la pensée chrétienne, d'Ignace à Athénagore, que domine la thèse du Fils de Dieu devenu homme, suppose à son origine une œuvre capitale, grande à la fois par elle-même et par son auteur. La logique de l'histoire s'unit à l'armée des témoignages pour rattacher à Jean l'évangile qui porte son nom.

Quant à l'objection souvent reproduite, qu'une œuvre pareille ne saurait être attribuée à un ex-pêcheur du lac de Génézareth, c'est-à-dire à un homme sans lettres, nous l'estimons des plus fragiles. Jacob Bœhme n'était pas, que nous sachions, docteur en philosophie : il ne s'en est pas moins élevé aux plus hautes spéculations. Comme « la vraie éloquence se moque de l'éloquence, » les dons naturels se riront toujours des diplômes universitaires. Qu'est-ce donc, lorsque l'Esprit de Dieu s'en empare et s'en sert en les glorifiant ?

« Je tiens pour impossible, a écrit Lessing, que le même témoin fasse, à des époques différentes, un rapport identique sur le même fait, qu'il aurait pourtant observé avec la plus grande attention... Les souvenirs d'un homme varient suivant les temps et les circonstances[1]. » A combien plus forte raison est-ce le cas, lorsque les témoins sont divers[2]! De ce principe, on peut même tirer une conclusion plus positive quant au point en discussion. Des récits de la résurrection parfaitement concordants devraient nous être fort suspects, car ils seraient contraires à toute vraisemblance. Comme l'a remarqué le théologien danois Martensen, « l'impression extraordinairement puissante produite sur les témoins, a dû avoir pour résultat immédiat de les empêcher d'étudier microscopiquement les détails de l'apparition, qui, par son évidence même, les terrasse et les aveugle.... Etant donné le fait, nous ne pouvons attendre d'autres documents que ceux que nous possédons[3]. » A les bien prendre, les divergences de nos récits évangéliques sont si loin d'en infirmer la valeur qu'elles tendent plutôt à l'attester.

Passons, du reste, et attachons-nous à un fait indiscutable. Après la mort de Jésus, le découragement des disciples fut extrême. Affections, espérances, tout avait sombré dans une tourmente aussi terrible qu'inattendue. (Luc XXIV, 21.) La crainte s'y ajouta. Le « petit troupeau » se réfugia dans une chambre haute de Jérusalem. (Jean XX, 19.) Ainsi pendant quelques jours, après lesquels tout est changé. Ces hommes, moralement anéantis, « croient plus que jamais, triomphent, » selon les expressions de M. Scherer. « Rien désormais ne pourra les ébranler. » Le monde entendra « l'accent de leur persuasion

[1] *Eine Duplik*, p. 163 (1778). C'est ce qu'un polémiste antichrétien tout récent, M. V. Sidermann, a grand besoin d'apprendre. Son livre : *L'avocat du diable*, est un modèle de ce qu'il faut éviter en critique historique.

[2] Une maison s'écroule, disait à ses élèves un professeur d'histoire bien connu. Sur dix témoins de la catastrophe, il ne s'en trouvera pas deux qui la racontent exactement de la même manière. En est-elle moins certaine? La tâche de l'historien est de dégager des témoignages concordants quant aux faits, divergents quant aux circonstances, une représentation aussi sûre et aussi vraisemblable que possible.

[3] *Christliche Dogmatik*, p. 298.

indomptable, et il faudra bien qu'il finisse par y céder[1]. » Or, cette métamorphose ne peut s'être produite spontanément. Elle suppose une cause. On ne bondit pas de l'accablement à l'enthousiasme, du renversement de ses espérances à la certitude de leur accomplissement, sans que ce soit passé quelque chose qui l'ait produit. L'effondrement ayant eu lieu pour les disciples par le fait de la mort de Jésus, la certitude, le courage, la joie triomphante, le témoignage apostolique, la fondation de l'Eglise, supposent la réapparition du Maître auprès des siens, et partant son retour à la vie[2]. Proclamée par divers témoins oculaires des apparitions du Christ, la résurrection semble réclamée par le rythme de l'histoire, et si bien qu'un savant croyant a pu dire : « Je ne pense pas qu'il y ait au monde un fait mieux attesté[3]. »

Il est nié pourtant.

Chez beaucoup, c'est affaire de moralité. La volonté a plus de part dans la formation de nos croyances religieuses qu'on ne se le figure habituellement. Pascal l'a dit, et Vinet après lui, échos tous deux d'un plus grand, dans une affirmation qui emporte une négation : « Si quelqu'un *veut* faire ma volonté, *il connaîtra.* » (Jean VII, 17.) Celui qui vit dans la souillure, ou celui qui, s'y étant une fois traîné, se refuse à l'humiliation, ne saurait accepter sans lutte un fait qui marque une religion de sainteté du sceau divin. Chimère que l'impartialité absolue, en matière de convictions qui engagent ! Or, s'il y a, quant à la résurrection, assez de lumière pour légitimer la foi, il n'y en a pas assez pour violenter la liberté. Qui veut nier, le peut, qu'il tienne en le faisant à garder son genre de vie, ou qu'il souhaite de s'épargner des dédains.

Mais il y a pourtant des doutes et des négations sincères.

[1] Le début du livre des Actes en fait foi. — Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 162.

[2] « Il est de toute évidence que les Evangiles racontent ce qu'on croyait de leur temps. D'autre part, une institution comme l'Eglise ne peut avoir pour base une simple illusion. Nos évangiles, dans leurs premières ébauches, sont trop rapprochés de l'époque de Jésus, pour qu'il y ait de la marge pour une transformation complète, fabuleuse de son histoire. » (Reuss : *Histoire évangélique*, p. 110.)

[3] F. Bonifas, *Etude sur la théodicée de Leibnitz*, p. 228.

L'incrédulité se rencontre dans des âmes élevées, religieuses, où elle étonne, où elle trouble même, parce que ces âmes semblaient destinées à croire. Affaire, soit de théorie préconçue, soit d'influence subie. Le temps n'est plus où le premier dialecticien que l'Allemagne ait vu après Hegel et Schleiermacher, Richard Rothe, se déclarait fort embarrassé pour discuter la négation du miracle, par la raison qu'il n'avait jamais réussi à la bien comprendre. Pour l'heure, le vent est à cette négation, et il en sera de même jusqu'à l'avènement d'une philosophie plus élevée que celles qui inscrivent à leur frontispice le mot fataliste d'évolution. Or, déclarer *a priori* le miracle impossible ou absurde, c'est se placer dans la situation la plus défavorable pour étudier certains faits avec indépendance. Le système dicte les résultats. Lorsque M. Réville posait naguère en axiome, que parler du miracle c'est énoncer une proposition aussi absurde philosophiquement, que le serait en géométrie un triangle rond, ou en arithmétique que 2 et 2 font 5, on peut, sans être prophète, annoncer que les témoins de la résurrection du Christ seront mis vivement à la porte, ou évincés avec politesse. Ce qui a lieu[1]. Mais il est permis aussi d'estimer que

[1] *Conférence sur la Résurrection de Jésus-Christ*, 1869. Cf. *Jésus de Nazareth*, II, 451 : « La résurrection serait un miracle tout à fait prodigieux, *et la raison moderne se sent incapable d'en admettre la réalité.* (C'est nous qui soulignons.)

Combien M. Renouvier a été plus sage, lorsqu'il a écrit :

« Nous n'admettons nullement qu'on supprime le miracle purement et simplement. Nous ignorons les bornes du pouvoir de l'homme sur la nature, ou les limites de ce que permettent de leur côté les lois naturelles ; et surtout l'idée que nous avons de ces lois, ne peut légitimement s'étendre, jusqu'à nous faire affirmer que jamais une volonté suprahumaine n'y introduit tel phénomène que leur développement spontané n'aurait pas produit.... La raison, ou ce que nous connaissons de ces lois, ne nous obligent pas à nier la possibilité des miracles. » (*Année philosophique*, 1893, p. 18.)

Témoignage d'autant plus digne de considération que M. Renouvier croit devoir nier le miracle dans l'histoire !

M. Réville, du moins, a la conséquence qui fait défaut à d'autres penseurs, à M. Paul Chapuis, par exemple, qui écrit d'une part :

Théoriquement, il est aisé de soutenir la possibilité abstraite du miracle.

On niera difficilement tout ce qu'il y a de vérité dans les motifs qui établis-

le critique a manqué d'indépendance; qu'il a fait du dogme sous couvert d'histoire, et que, comme Spinoza s'est offert dans son *Ethique* le spectacle du déploiement d'un système contenu tout entier dans ses définitions initiales et ses premiers axiomes[1], il a déployé, non sans naïveté, comme une trouvaille, le rouleau dont, à l'avance, il avait statué les dessins. Sans une certaine indépendance de jugement, il n'y a pas d'histoire. Nombre des négateurs de la résurrection du Christ, ont à apprendre en pratique, le respect de cette règle qu'ils acclament en théorie[2].

II

Nos principes étant posés, abordons la discussion des moyens par lesquels on s'est flatté de reléguer la résurrection dans les légendes, touchantes, profondes sans doute, parce qu'elles enveloppent d'une poésie brillante de hautes vérités, mais qu'il ne faut guère prendre plus au sérieux que les travaux d'Hercule, ou les exploits de Ramâ.

sent l'abstraite possibilité du surnaturel phénoménal. (*Du surnaturel*, p. 117, 84.)

Et qui, à 21 pages de distance, écrit d'autre part :

Il est aussi absurde d'affirmer qu'en un moment donné, en vue d'une finali é donnée, une hache en fer a flotté sur l'eau.... que de dire qu'à un moment donné,.... 2 + 2 ont été égal à 7 ou à 8, au lieu de 4 (*Ibidem*, p. 63), — cela, sans paraître voir la contradiction. Elle saute pourtant aux yeux les moins perspicaces; car « la possibilité abstraite du miracle » suppose le principe logique de contradiction, sans lequel il n'y a pas moyen de raisonner, tandis que le miracle est d'autre part déclaré aussi absurde que s'il le violait.... « Toute maison divisée contre elle-même tombe en ruine ! »

[1] Saisset, *Origines du panthéisme de Spinoza*, p. 205.

[2] Définir, comme on l'a fait trop longtemps, le miracle « un événement contraire aux lois du monde, » c'est se mettre à la fois en dehors des enseignements du Christ et de ses apôtres (n'en déplaise à M. Ménegoz) et en opposition avec les théories scientifiques et philosophiques les mieux établies. Nous le définissons, nous : Un fait, sortant du cours habituel des choses, mais rétablissant sur un point, à un moment donné, l'ordre troublé par le péché; un fait, produit par la libre volonté de Dieu, se servant de lois différentes de celles que nous abstrayons de nos expériences ordinaires.

Le miracle est donc pour nous un acte de la liberté divine, faisant partie de l'histoire de la Rédemption, et accompli en accord avec les lois du Cosmos, ou, pour mieux dire, en s'en servant. Acte divin d'amour. Retour à la vraie nature. (Voir notre étude : *Evangile et science*, p. 23-36.)

Sous sa forme moderne, le premier se rattache à Samuel Reimarus, professeur de langues orientales dans la première moitié du siècle passé († 1768). Grand travailleur et savant distingué, mais rationaliste terre à terre et caractère faible, Reimarus, qui tenait à conserver son repos, n'avait communiqué qu'à un cercle restreint d'admirateurs un volumineux manuscrit, contenant une critique des plus négatives de la Bible entière. Peut-être cet ouvrage dormirait-il encore ignoré dans la bibliothèque de Hambourg, si Lessing, qui était lié avec la fille de Reimarus, en ayant eu connaissance, n'en avait publié de 1774 à 1778 quelques extraits, appelés par lui-même *Fragments d'un inconnu*, et promptement désignés du nom de la ville où il était alors bibliothécaire, du titre de *Fragments de Wolfenbüttel*, qu'ils ont conservé[1]. L'un d'eux, le cinquième, paru en 1778, nie catégoriquement la résurrection du Christ. A la suite de Celse, Reimarus reprend l'accusation mise en circulation parmi les Juifs aux premiers jours de l'Eglise[2]. Selon lui, ce sont les disciples, qui, ayant annoncé la résurrection du Maître, enlevèrent subrepticement son corps, et propagèrent, à Jérusalem d'abord, puis ailleurs, en récits incohérents, la fable d'une résurrection, à laquelle, les circonstances ayant aidé, une prodigieuse fortune était réservée.

Cette supposition, — car ce n'est rien de plus, — est aujourd'hui abandonnée par les hommes dont le jugement a quelque valeur. On peut la rencontrer encore dans le salon, à l'estaminet surtout, non dans le cabinet d'étude. Elle se heurte en effet à de formidables objections, qui se résument, pour la plupart, en une question de sens moral. Les témoins de la résurrection des faussaires! Nos lecteurs les connaissent. Si jamais il y a eu des hommes qui, haïssant le mensonge, recommandent coûte que coûte la véracité, ce sont eux. Devant leurs caractères, tels qu'ils se dégagent de leurs écrits et de leurs actes, nous nous découvrons instinctivement avec respect. Ils ont mérité le titre de « Saints », qu'un de leurs compagnons

[1] Des morceaux sur l'Ancien Testament, publiés en 1850 dans la *Revue historique* de Niedner, ont rencontré la plus parfaite indifférence.

[2] Mat. XXVIII, 13-15.

d'œuvre aimait à donner à ses frères spirituels, en les plaçant du fait dans le droit, du présent infirme encore dans la perfection promise[1]. Et leur vie n'aurait été qu'un mensonge! Et ce mensonge, ils l'auraient soutenu avec une telle exactitude et une ténacité telle, que rien ne l'a jamais trahi!... L'hypothèse de Reimarus n'est pas seulement psychologiquement insensée; elle est une mauvaise action. Pour un sens droit, cela suffit.

Contre elle, il y a cependant autre chose encore. A moins d'être insensé, celui qui trompe le fait nécessairement pour l'un ou l'autre de ces deux motifs : acquérir un profit, ou éviter un dommage. Or, dans la supposition de Reimarus, les apôtres et les premiers disciples auraient agi précisément en sens contraire. Car, s'il est un fait indubitable, c'est qu'en proclamant la résurrection de leur Maître, ils attirèrent sur eux des persécutions qui devinrent peu à peu sanglantes, et inaugurèrent l'effroyable série de douleurs dont l'histoire a gardé le souvenir épouvanté. Leur silence les eût arrêtées. Ils en furent conscients. Ils n'en persévérèrent pas moins dans un témoignage qu'ils déclaraient leur devoir le plus sacré[2]. O souffrances, gages de loyauté! « Je crois des témoins qui se font égorger! » Le mot de Pascal, si souvent cité, a ici toute sa valeur. Suspecter la droiture des premiers témoins de la résurrection, et de ceux qui leur succédèrent, c'est s'attacher à une cause aujourd'hui perdue.

III

Où Reimarus disait : tromperie, d'autres, avec un sens moral dont il faut leur savoir gré, ont dit simplement : erreur.

Fustigation comprise, le supplice de Jésus n'avait guère duré que six heures[3]. Ils en concluent qu'au moment où Jésus fut

[1] 2 Cor. I, 1 ; Eph. V, 3 ; Phil. I, 1 ; Col. III, 32, etc.

[2] Act. IV, 19 ; V, 40, 41, etc. — Hase, *Leben Jesu*, § 116 : « La foi absolue à la résurrection est la cause de la fondation de l'Eglise. » Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, I, p. 674.

[3] Il n'est pas possible d'en déterminer avec certitude la durée exacte. La division du temps se faisait en gros, par fractions de trois heures. Voir Mat. XXVII,

déposé dans le tombeau de Joseph d'Arimathée, il n'était pas mort, mais seulement plongé dans un évanouissement profond. Voici en substance leur argumentation :

Instrument d'une infernale barbarie, la croix tuait lentement. Le condamné ne perdait que peu de sang; il n'en perdait même point dans le cas, fort improbable du reste en ce qui concerne Jésus-Christ, où il était attaché, et non pas cloué. Tout se résumait dans des troubles de circulation de plus en plus graves, et dans une tension musculaire qui aboutissait au tétanos. La mort venait par excès de souffrance : on connaît même des cas où, pour la produire, il fallut la soif et la faim. Le brisement des membres dut intervenir pour que les compagnons de supplice de Jésus mourussent avant six heures du soir. Or Jésus, déposé dans une grotte fraîche, au milieu d'aromates au parfum pénétrant, trouva dans ces circonstances de précieux secours. La force vitale, un instant épuisée, se ranima. Par suite d'une circonstance demeurée inconnue, il put se glisser hors de la grotte qui devait être son tombeau, et se montra avec mystère à ses disciples, qui, le voyant réapparaître alors qu'ils étaient abimés dans leur deuil, en reçurent un choc que l'on ne se figure guère, et qui ne saurait se décrire; une impulsion, dont l'Eglise chrétienne, et le mouvement prodigieux qui en est issu, ont été les fruits. Peu en faveur aujourd'hui parmi les savants[1], cette explication est encore servie au grand public. M. Paul de Régla, et un écrivain qui s'abrite derrière le pseudonyme de *Skepto*, ont tenté il y a peu d'années de la populariser en France[2]. Il vaut la peine de la discuter.

Est-il si sûr qu'on le prétend, que les circonstances de l'in-

45, Luc XXIII, 44, et surtout Marc XV, 25, comp. avec Jean XIX, 14. D'après ce dernier texte, le crucifiement aurait eu lieu vers midi; d'après les autres évangiles, plus tôt (d'après Marc à 9 heures) : donc entre neuf heures et midi.

[1] Aujourd'hui... Schleiermacher, en effet, inclinait à admettre que Jésus avait retrouvé progressivement des forces un moment détruites. Hase, de même. — Le nom de Paulus est resté attaché à l'explication, telle que nous l'avons résumée. (*Leben Jesu*, 1828.)

[2] Paul de Régla, *Jésus de Nazareth*, p. 325 sq.; Skepto, *La fin du merveilleux*, p. 64 sq.

humation de Jésus aient été de nature à le réveiller d'une léthargie? Dans un lieu étroit et clos, les aromates prodigués pour rendre au Maître un dernier hommage, devaient, ce semble, stupéfier, sinon même asphyxier, plutôt que ranimer....

Tout ce que nous savons du supplice de la croix tend à nous le faire considérer comme exerçant, même pendant une courte durée, les plus terribles ravages[1]. Lors du siège de Jérusalem, en 70, les crucifiements furent à l'ordre du jour. Le pharisien Fl. Josèphe, dont les ouvrages sur l'histoire du peuple juif, notamment au siècle de Jésus-Christ, ont, pour nous, en l'absence presque complète d'autres renseignements, un prix bien supérieur à leur mérite littéraire, était tombé, au siège de la forteresse galiléenne de Jotapata, entre les mains de Vespasien, et gracié, servait à Titus, devenu général en chef de l'armée romaine, d'intermédiaire vis-à-vis des Juifs. Au retour d'une inspection de terrain (c'était à Thekoa, à quatre lieues environ au sud de la cité bloquée), il vit en croix plusieurs malheureux, dont trois lui étaient personnellement connus. Le supplice n'avait duré que quelques heures; une grâce immédiate ayant été obtenue, des soins empressés furent administrés. Néanmoins, des trois crucifiés, un seul survécut[2]. Fait à noter, le crucifiement était ordinairement précédé d'une bastonnade, ou plutôt d'une flagellation, qui, chez les Romains, constituait une véritable torture, et causait à elle seule parfois la mort. Auparavant, Jésus avait soutenu la lutte terrible de Gethsémané. Sueur sanglante, — outrages et mauvais traitements de la cour de Caïphe, — supplice du prétoire, — cinq à six heures de croix sur Golgotha... Voilà les faits dans leur ordre! A supposer que Jésus vive encore, il doit être moribond. Et c'est ce moribond qui produit sur les disciples l'impression du vainqueur de la mort! C'est cet agonisant qui fait, avec deux des siens qu'il instruit, exhorte, tance successivement, une partie du chemin de Jérusalem à Emmaüs, pour les précéder dans la capitale distante de plus de deux lieues, où les apôtres sont assemblés,

[1] « Crudelissimum teterrimumque supplicium. » Ciceron, *C. Verrem*. De Suppliciis, LXIV.

[2] Josèphe, *Vita*, p. 75. Voir le passage dans Strauss, *Vie de Jésus*, II, p. 669.

tressaillant d'une espérance déjà triomphante! C'est ce supplicié qui paraît et disparaît avec une prestesse telle que les témoins en reçoivent l'impression du surnaturel! Ne parlons pas du coup de lance du soldat romain, et des circonstances décisives qui l'ont accompagné ; un seul document en a conservé le souvenir! Même sans lui, ne sommes-nous pas, avec l'hypothèse de la mort apparente de Jésus-Christ, acculés presque à l'impossible? Et Strauss n'a-t-il pas prononcé le mot juste lorsqu'il a dit : « L'opinion qui veut que Jésus soit revenu à la vie est de la plus profonde invraisemblance... Pour la soutenir, il faut remanier l'histoire sans frein ni règle!? »

Il reste néanmoins l'argument décisif à nos yeux. Devant le caractère moral de Jésus-Christ, les consciences les plus diverses se rencontrent dans une commune admiration. Phénomène unique dans l'histoire! Voici une âme qui n'a connu ni le regret, ni le remords; une vie dans laquelle la distance entre l'action et le devoir, entre le réel et l'idéal fut constamment franchie; une vie où les vertus qui semblent s'exclure apparaissent fondues comme les sept couleurs dans l'arc-en-ciel en une merveilleuse harmonie... Jésus-Christ est pour la conscience une lumière, plus éclatante à mesure que la conscience la contemple mieux. Pour le nier, il faut avoir perdu le sens du bien et du mal, c'est-à-dire s'être assez dégradé pour n'avoir plus voix au conseil. Or, c'est à cela que l'on aboutit forcément, lorsque l'on prétend expliquer les apparitions du Christ après Golgotha, par le réveil d'une syncope passagère. Jésus a, sinon trompé, au moins battu monnaie avec l'erreur; il a manqué de droiture. Ses disciples s'égarant sous ses yeux, le respect de lui-même, son amour pour eux, tout, en un mot, lui commandait de les détromper, et il ne l'a pas fait! La proclamation de leur chimère devenant le but de leur existence, et leur chimère elle-même le moteur de leur activité, il fallait, n'importe à quel prix, les arrêter; il fallait sauver le monde des orages qui se sont déchaînés autour du berceau de l'Eglise, et si souvent au cours de son his-

[1] *Vie de Jésus*, II, p. 670, 671.

toire! Et Jésus les a laissés consumer leurs forces, sacrifier leur vie, pour ce qu'il savait un fantôme!... Que reste-t-il du caractère moral dont, avec les croyants, tant d'incrédules ont célébré la noblesse unique? L'humanité s'est trompée. Celui qui a vu clair, c'est le sceptique qui résuma naguère les origines du christianisme dans les deux mots de chimère et de charlatanisme. Trève aux protestations indignées! Jésus-Christ a dupé le monde! Ses apôtres et ses disciples dans tous les temps sont à plaindre. Il faut le maudire, lui!....

Je ne tenterais pas de convaincre celui de mes lecteurs qui l'accepterait. Pour moi, je répudie une thèse qui se heurte à des difficultés matérielles considérables, à une contradiction morale inadmissible. Tromperie des disciples, mort apparente de Jésus-Christ : laissons les trépassés dans leurs linceuls[1]!

IV

Bien vivante encore est la troisième explication qui doit mettre à néant le témoignage apostolique et la foi de l'Eglise. Divers symptômes semblent pourtant en annoncer le discrédit

[1] Nous nous bornons à mentionner *la théorie mythique*, impossible à soutenir aujourd'hui, en face des résultats de la critique. Le témoignage de Paul (1 Cor. XV, 1-5) suffirait à la briser. Sûr écho des principaux apôtres de Jésus, et de nombreux disciples, témoins de ses apparitions, ce témoignage, en effet, se confond presque avec le leur. Mais surtout, la théorie mythique se heurte à deux faits, incontestables et décisifs :

1° La formation des mythes, comme celle des légendes, suppose du temps. Elle ne se conçoit pas (au moins quant aux faits eux-mêmes), dans la génération où un événement s'est produit. Il lui faut les horizons indécis d'un passé déjà lointain. Or, nos évangiles dits synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) ont été composés, les deux premiers vers l'an 65, et le troisième peu après l'an 70. (Voir plus haut, page 9, la note.)

2° Avec la théorie mythique, on se trouve en présence d'une énigme sans mot. La logique de l'histoire, la suite des faits est rompue. Consternés, accablés par la mort de leur Maître, les apôtres devaient forcément se disperser, et ensevelir dans l'obscurité de leur profession primitive, leur foi trompée et leur espérance déçue. D'où vient qu'ils ont au contraire, pleins d'enthousiasme et de courage, sacrifié leur vie pour la proclamation de l'Evangile ? Quel événement les a poussés, vrais lions pour le courage, sur les places publiques de Jérusalem et d'ailleurs ?... Mystère. L'existence de l'Eglise devient un effet sans cause, et, pour nier le miracle, on doit accepter le non-sens.

prochain. En germe dans le premier livre de Strauss, et dans une remarque pénétrante de Baur[1], elle a été développée sous diverses formes depuis cinquante ans, notamment par Strauss lui-même dans sa seconde *Vie de Jésus*[2]. La voici en substance.

Deux points sont admis comme hors de doute : la mort de Jésus, et la loyauté des disciples, lorsqu'ils proclamèrent avoir vu leur Maître ressuscité. Mais s'il n'y eut pas tromperie, il put y avoir illusion, et c'est le cas. Les disciples eurent des hallucinations, des visions, ou, comme certains auteurs préfèrent s'exprimer, dans l'intention louable d'éviter des termes malsonnants en un sujet grave et délicat, des extases. Présentée ainsi sommairement, l'explication ne séduit guère. C'est des développements qui lui sont donnés, qu'elle tire sa plausibilité.

Marie de Magdala, la première, déclara avoir vu le Maître. Or, c'était une nature nerveuse, maladivement impressionnable; sa « forte imagination[3] » la rendait accessible à des phénomènes morbides, dont la science a étudié des exemples nombreux et variés. N'avait-elle pas été en proie à un désordre nerveux ou mental, qualifié par la superstition courante de possession diabolique? Guérie par Jésus, elle n'en avait pas moins gardé certaines faiblesses constitutionnelles, et avec elles le germe de nouveaux accidents. Le branle une fois donné, les visions, qui trouvaient dans les premiers disciples un terrain favorable, se propagèrent avec la rapidité de l'éclair. Le sépulcre vide avait été « un trait de lumière » pour les disciples. Ils crurent voir leur Maître partout: dans la chambre haute, et sur le chemin; à Jérusalem, où ils l'avaient vu mourir, et près du lac, où, si souvent, dans les jours heureux de la prédication du Royaume, ils l'avaient entendu et lui avaient fait cortége.... Leurs hallucinations même les poussent sur une colline, où s'échangent aux confins de la réalité et du rêve, entre ciel et terre, les derniers adieux. Plus d'extases dorénavant, mais une conviction, aussi indestructible que chimérique, le fait le plus considérable de

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, II, p. 679, 680. Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, p. 39 sq.

[2] Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, p. 298 sq.

[3] Renan, *Vie de Jésus*, p. 449.

l'histoire du monde, la fondation de l'Eglise, naissant ainsi de « la passion d'une hallucinée[1], » « d'organismes nerveux ébraulés, [2] » et de l'enthousiasme de quelques dévôts, vite fanatisés. Il faut entendre le défenseur le plus habile de cette hypothèse en pays français :

« De pieuses femmes d'abord, les autres disciples intimes ensuite, eurent des visions consolantes, dans lesquelles le précieux sentiment de la présence du Maître prit un corps, une forme idéalement belle ; ils revirent leur vénéré Maître, tel qu'il était aux jours de sa chair, les bénissant encore, leur disant : « La paix soit sur vous ! » et ces images eurent pour eux toute la réalité de sa présence corporelle. Un moment, ces visions atteignirent leur apogée d'intensité communicative, jusqu'à être partagées par un nombre considérable de chrétiens ; mais elles paraissent avoir diminué peu à peu, et avoir cessé vers la Pentecôte. L'Ascension n'est que la dernière de ces apparitions.

» Quelle est donc la circonstance qui poussa les esprits dans cette direction ? Ce fut la plus obscure de toutes, celle que les femmes, en allant le matin au sépulcre, le trouvèrent vide [3]. »

On m'eût accusé d'injustice, si j'avais demandé à M. Renan les pièces du procès. Solide, grave, mesuré, décent, M. Albert Réville ne prête le flanc à aucune réclamation : il est bien le porte-parole d'une opinion, ou, si l'on veut, d'un parti [4].

* * *

Pour recommander l'hypothèse des visions, on rappelle d'abord que les faits qu'elle prétend s'être passés, insolites, à coup sûr, ne sont nullement isolés.

Catherine de Gênes, Jeanne Leade, la célèbre mystique, n'apparurent-elles pas à quelques-uns de leurs sectateurs ? Pierre

[1] Renan, *op. cit.*, p. 448-450.

[2] *Nouv. Vie de Jésus*, p. 318.

[3] *La Résurrection de Jesus-Christ*, 1869, p. 27, 28.

[4] Il l'est resté depuis trente ans : « Nous pensons que les scènes diverses de la Résurrection doivent être ramenées à des extases. » (*Jésus de Nazareth*, II, p. 476.)

Fournié, clerc tonsuré, l'auteur du livre curieux et rarissime : *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons*, n'entendit-il pas, et ne vit-il pas « de ses yeux » « don Martinets de Pasqually, son directeur, qui était corporellement mort depuis plus de deux ans, » et « avec lui son père et sa mère, qui étaient aussi tous les deux corporellement morts ? » Ne déclare-t-il pas avoir vu une de ses sœurs, « corporellement morte depuis vingt ans, et avec elle un autre être qui n'est pas du genre des hommes ? » N'assure-t-il pas avoir vécu en leur compagnie « pendant des années entières et constamment ? » Enfin, car Pierre Fournié fut un extatique parfait, n'atteste-t-il pas avoir vu passer devant lui son « divin Maître Jésus-Christ dans l'état où il était lorsqu'il sortit vivant du tombeau, » l'avoir vu de ses « yeux corporels [1] ? »

Catherine de Sienne ne fut-elle pas aussi hallucinée [2] ? Et François d'Assise [3] ?... Dans sa réclusion à la Wartbourg, Luther ne vit-il pas le Prince des ténèbres dans sa cellule, si distinctement même, qu'il lui jeta son encrier ?...

Sans doute. Aussi bien, la possibilité des hallucinations n'est-elle pas en question. Selon le mot de Charron, « l'imagination est une puissante chose ;... ses effets sont merveilleux et estranges ;... elle fait perdre le sens, la cognoissance, le jugement [4]. » Walter Scott en a rassemblé quelques exemples intéressants [5]. Seulement, la distance est grande d'un individu, quelque génial qu'il puisse être, lorsque surtout, comme François d'Assise, il est « exténué par le jeûne et les macérations [6], » et rêve dans la solitude des forêts des journées entières [7], aux

[1] *Ce que nous avons été*, etc. In-8°, 1801. Voir les dix dernières pages. Fournié altère le nom de son directeur. Le mystérieux théurgiste s'appelait *Don Martines de Pasqually*. Voir le livre de Papus : *M. de Pasqually*, 1895.

[2] Marg -Albana Mignaty : *Catherine de Sienne*, p. 74 sq.

[3] Paul Sabatier, *Vie de Fr. d'Assise*, p 338 sq.

[4] *De la Sagesse*, I, p. 18. Certains mystiques en ont eu conscience. « J'ai connu, a écrit sainte Thérèse, des personnes d'esprit si faible qu'elles s'imaginent voir tout ce qu'elles pensent; or, cet état est bien dangereux. » (*Château de l'âme.*)

[5] *De la démonologie.* (Trad. Defauconpret, p. 222-230.)

[6] Maury, *La magie et l'astrologie*, p. 356.

[7] Sabatier, *Vie de François d'Assise*, p. 339.

cinq cents témoins d'une des apparitions du Christ mentionnée par saint Paul[1]. Elle ne l'est pas moins, en ce qui concerne Luther, de la vision fugitive d'un captif solitaire, alors gravement frappé dans sa santé[2], aux hallucinations persistantes qu'on attribue aux disciples, et dans lesquelles ils parlent à leur Maître, perçoivent ses réponses, le voient manger, et mangent eux-mêmes des aliments chimériques, que ce Maître, absolument idéal, leur a préparés[3]. Les différences valent au moins les analogies, et nous sommes en droit de dire que les exemples invoqués ne sont guère probants.

Mais on insiste. Les temples réformés ayant été renversés après la Révocation de l'Edit de Nantes, on crut ouïr en divers lieux, au-dessus des ruines des sanctuaires, des psaumes chantés en chœur par des voix pleines de force et de suavité. Parfois, l'auditeur percevait seulement la mélodie ; d'autres fois, les paroles s'y ajoutaient[4]. L'Eglise « sous la croix » y voyant une manifestation du monde supérieur au service de son Chef toujours vivant et fidèle, en fut puissamment consolée. Fait capital à noter ! Des catholiques eurent la perception, aussi bien que des Réformés, et il semble que ce fut l'un d'eux, « persécuteur malin entre tous, » Lichigaray Brunier, avocat, qui, Marie de Magdala à coup sûr inattendue, donna l'impulsion[5]. Entendant une nuit l'harmonie d'un chœur lointain, et espérant, en surprenant une assemblée illégale, envoyer des hérétiques aux galères ou dans les prisons, il se leva, et de concert avec son curé, il entreprit une recherche, dont le résultat fut de mettre le fait hors de doute, sans l'expliquer. Les pouvoirs mêmes s'en mêlèrent. Le Parlement de Pau, et l'intendant du Béarn rendirent « un arrêt interdisant d'aller écouter le chant des psaumes, et de dire qu'on les ait entendus, sous peine de 500 livres d'amende, » une ordonnance postérieure

Cor. XV, 6.

[2] F. Kuhn, article *Luther*, dans l'Encyclop. de Lichtenberger, t. VIII, p. 464.

[3] Voir plus bas, page 506, note 1.

[4] *Théâtre sacré des Cévennes*, p. 167.

[5] Jurieu, *Lettres pastorales*, II, p. 145 sq. Ce fait brise l'explication de M. A. Réville, qui n'en tient nul compte. (Cf. *Jésus de Nazareth*, II, p. 476.)

ayant élevé la pénalité à 2000 livres[1]. Traitera-t-on sans façon tout cela d'hallucination pure ? Au risque de revêtir une apparence de superstition dans un temps où cela est mal porté, je ne saurais le faire. Ma conscience d'historien s'y refuse ; et, en ce qui concerne ma philosophie, je m'efforce de me souvenir qu'elle doit éviter à tout prix d'être un lit de Procuste pour les faits établis, sur lesquels ses théories doivent au contraire se mouler. Usons de réserve, et concluons simplement que les faits par lesquels l'hypothèse des visions doit être recommandée, conduisent plutôt celui qui les étudie avec liberté d'esprit, à un sentiment différent[2].

La question est maintenant précisée. Abordons la discussion. L'hypothèse des visions rend-elle compte des témoignages relatifs aux apparitions du Christ après sa mort ?

* * *

Accablés d'abord au delà de toute expression par la mort tragique et ignominieuse de leur Maître ; galvanisés ensuite en trouvant vide le tombeau où il avait été déposé, les disciples auraient pris les chimères de leurs extases, leurs représentations intérieures, pour des réalités objectives....

Cette thèse se heurte à un premier fait, qui se dégage avec évidence de nos renseignements. Après avoir trouvé le tombeau vide, les disciples, qui songeaient si peu à une résurrection de leur Maître qu'ils se proposaient de l'embaumer, res-

[1] Jurieu, *op. cit.*, p. 161.

[2] Dans une réunion où cette monographie a été lue, on nous a fait un grief d'avoir passé sous silence certains faits modernes, ceux notamment dont Lourdes et la Salette ont été le théâtre.

La lacune est intentionnelle. Ne pouvant tout mentionner, nous avons fait un choix, citant les exemples qui nous ont paru les plus remarquables et les plus dignes de foi. On en trouvera beaucoup d'autres, mais de valeur inégale, dans le premier volume du livre fort curieux du pasteur Kreyher : *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens* (in-8°).

A Lourdes notamment, les hallucinations n'ont rien offert de saillant, et elles ont été de fort bonne heure mises à profit par l'Eglise romaine, avec l'habileté dont elle est coutumière. Il est dès lors très difficile, — et cela eût dépassé notre cadre, — de faire le départ de ce qui fut sincère, et de ce qui fut provoqué ou même fabriqué. « Le jeu, » comme on dit, « n'eût pas valu la chandelle. »

tèrent plongés dans l'accablement des heures précédentes. Jésus leur apparaissant, ils ne croient qu'en tremblant et comme malgré eux. Marie de Magdala pleure lorsqu'il l'interpelle. Sur le chemin d'Emmaüs, Cléopas et son compagnon, dans lequel on a soupçonné Luc, sont informés de la disparition du corps de Jésus, et n'en sont pas moins si tristes, que l'étranger les aborde en leur demandant la cause de leur affliction. (Luc XXIV, 17 sq.) L'hypothèse des visions, ayant besoin de la thèse opposée, l'a affirmée ; mais ce n'est pas même sans preuves; c'est au mépris de faits positifs. A la consternation des disciples succèda un enthousiasme calme et triomphant ; le troupeau tremblant et dispersé se changea en une pacifique, mais invincible armée.... Tel est le fait incontestable dont il s'agit de rendre compte. Or, il est non moins certain que ce ne fut pas la découverte du tombeau vide qui le produisit. Qu'est-ce donc, puisque l'effet ne saurait être sans cause ?

Il y a plus. Si les disciples ont eu des visions, c'est, nous dit-on, parce que leur âme était en proie à une véritable obsession, composée de regrets intenses, d'amour passionné, et d'un désir de revoir qui, pour être vague, n'en était pas moins ardent. Disparu, Jésus était pour eux aussi présent qu'aux jours de sa chair[1]. Le fruit devant répondre à la semence, le tombeau vide ne donna qu'un signal. Les visions ont jailli des énergies spirituelles les plus profondes, surexcitées par les événements à un degré que nous ne pouvons nous figurer. « Notre Maître ! » Elles furent la réponse à cet appel de douleur suprême et de suprême amour[2]. A première vue, cela

[1] En fait, il n'en fut point ainsi. Plusieurs disciples « doutèrent » avant de croire : Marc XVI, 11 ; Mat. XXVIII, 17; Luc XXIV, 11 ; Jean XX, 24 sq. Cela constitue même une petite énigme à résoudre, étant donnés les avertissements prophétiques de Jésus-Christ : Mat. XVI, 21 : XVII, 9 ; Marc X, 14, etc.

[2] La chronique des couvents abonde en phénomènes de ce genre. *Durant la messe*, Ch. de Sazia reçut les stigmates d'une flèche de feu qu'il vit s'échapper de l'hostie. Jeanne de Jesu Maria de Burgos eut pendant vingt ans des extases où la Passion se déroulait devant elle. *Méditant un vendredi saint* sur les souffrances du Sauveur, Jeanne de Corniola simula la Passion qu'elle crut ressentir. De même Agnès de Jésus .. Quelques exemples entre des centaines d'autres. Cf. Maury,

semble plausible. Mais dès qu'on étudie les faits de plus près, les difficultés apparaissent.

Et d'abord, comment se fait-il dans cette hypothèse (ce n'est en effet rien de plus), que les disciples, soupirant après leur Maître au point d'en créer la présence, ne le reconnaissent pas de prime abord, mais le prennent pour un autre, ou ne voient en lui qu'un étranger ? Car c'est là presque constamment le fait. Marie de Magdala prend (avant l'aurore, il est vrai, dans l'obscurité, et les yeux pleins de larmes, c'est-à-dire à demi-voilés, Jean XX, 11, 14), Jésus pour le jardinier aux ordres de Joseph[1]. Les disciples d'Emmaüs ne le reconnaissent que, lorsque à table avec eux, il accomplit, en rompant le pain, l'office de père de famille. Jésus apparaissant lorsqu'ils ont rejoint les onze à Jérusalem, toute l'assemblée est saisie d'effroi. A la dernière pêche miraculeuse, Pierre a besoin que Jean, le seul apôtre du cercle intime qui n'ait été favorisé d'aucune apparition spéciale, lui donne l'éveil (Jean XXI, 7). Certaines paroles du Maître sont même juste le contraire de ce qu'elles devraient être pour cadrer avec l'hypothèse des visions, et l'on ne conçoit pas comment elles seraient venues à l'esprit des disciples. « Ne me touche pas ! » dit Jésus à Marie tombant à ses pieds (Jean XX, 17). — Le fait mystérieux de la non-reconnaissance peut s'expliquer en quelque mesure par le changement qui s'opéra graduellement en Jésus. (Jean XX, 17.) Il procède surtout du rapport entre *la vie*, au sens spirituel et profond du mot, et la perception de certaines réalités. Les évangiles en donnent plusieurs exemples[2]. Mais il

op. cit, p. 368, 370, 375. Les hallucinations de Pierre Fournié rentrent dans la même catégorie. Voir ci-dessus, p. 499, et l'ouvrage de M. Matter : *Saint-Martin*, p. 41-49.

[1] Schleiermacher, qui inclinait à l'hypothèse d'une mort apparente, rapportait ce trait étrange à un emprunt que Jésus aurait fait des vêtements du jardinier !

[2] Jean XII, 28-30 ; Act. XXII, 9 etc. — Rien de plus borné que nos sens. Au-dessus d'un chiffre d'ondes sonores par seconde, nous ne percevons plus ; au-dessous d'un autre, le son nous échappe. Aussi les observateurs les plus sérieux, reconnaissent-ils que les témoignages taxés par le vulgaire de chimériques, peuvent se rattacher à des perceptions exceptionnelles, « de personnes capables de sentir, grâce à une acuité particulière de la vue ou de l'ouïe, des vibrations éthé-

est en tout cas inconciliable avec l'hypothèse des hallucinations. L'esprit plein de Jésus au point d'en évoquer l'apparition, devait inévitablement l'acclamer. Or, c'est le contraire qui a lieu. Suivez la conversation sur le chemin d'Emmaüs.. . Pleine d'émotion et de solennité, elle dure depuis longtemps déjà, que l'interlocuteur est toujours un étranger pour les deux disciples.

Il n'est pas aisé de déterminer comment les premiers chrétiens, voyant en leur Maître le Messie annoncé par les prophètes, se représentaient son œuvre. Les idées courantes étaient une vraie Babel. On peut affirmer toutefois, que, pour l'ensemble du peuple, qui subissait l'influence des Pharisiens, car « la nation était à la pharisienne[1], » cette œuvre était à la fois religieuse, morale, politique, sociale et même cosmique[2]. Le Messie devait vivifier la piété, affranchir Israël, et présider, en accomplissant des miracles de miséricorde, à une transfiguration de l'existence. Quant aux conceptions populaires, elles étaient incohérentes ; mais le côté charnel y prédominait. Nul doute que les disciples ne les aient plus ou moins adoptées avant de suivre Jésus. Jusqu'à quel degré les enseignements du Maître les modifièrent-ils ?... En tous cas, ils ne les détruisirent pas ; au milieu d'aspirations meilleures, les espérances de gloire mondaine subsistèrent, et dès lors, associées à d'autres, avec lesquelles elles ne concordaient guère, les grandes lignes du Messie traditionnel. (Mat. XX, 21 ; Luc XVIII, 34, etc.) Le Messie devait, pour établir son règne, apparaître, puissant et glorieux, « sur les nuées du ciel. »

Cela admis, supposons des visions. Conséquence du choc violent entre une espérance et une catastrophe où l'espérance a sombré, elles sont la revanche de l'espérance, et, par conséquent, elles en tirent leur contenu. C'est entre ciel et terre que

rées et aériennes, dépassant les limites de la perception ordinaire. » (E. Yung, *Hypnotisme et spiritisme*, p. 159.) La seule chose que nous ajoutions, c'est que, dans certains cas, les « perceptions exceptionnelles » sont en relation avec la vie religieuse, en dépendent.

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, I, p. 77.

[2] Reuss, *op. cit.*, p. 125 sq.

le Maître doit apparaître, mais *venant du ciel*, qui s'est ouvert pour lui livrer passage, sa parole de la chambre haute s'accomplissant : « Après avoir préparé la maison du Père, je reviendrai ! » Roi couronné de gloire, entre ciel et terre, venant du ciel : tel doit se manifester Jésus !... Au lieu de cela, il porte sur ses mains et sur ses pieds les stigmates du supplice ; nulle splendeur ne l'environne, et, lorsqu'il veut rendre le stade qu'il accomplit, il emploie cette expression étrange et révélatrice : « *Je monte* vers mon Père ! » La contradiction n'est-elle pas palpable ? Tout à l'heure, les visions s'offraient à nous comme un effet sans cause.... Maintenant, que nous les comparons à ce qui a dû les produire, voici qu'à la cause ne répond pas son effet !

* * *

On ne transgresse pas la logique impunément. Mais pour suivre la discussion qui précède, il faut une certaine habitude de la pensée, et un assez sérieux effort. En revanche, chacun sent par intuition ce qui est plausible ou non. Pour que des hallucinations relatives à une personnalité donnée subsistent un certain temps, une condition s'impose absolument. La figure qu'elles dessinent doit être silencieuse, ou n'apparaître qu'à un seul visionnaire à la fois. Au milieu d'un groupe, on peut se représenter un monologue, ou mieux encore une sentence, lancée par le Maître chimérique au moment de disparaître, et pour tout conclure, mais rien de plus. Du moment où une conversation s'établit, le charme est rompu[1]. Tel visionnaire, fort exalté, croit entendre quelque chose, et répond, tandis que son voisin de droite, halluciné aussi, mais plus calme, n'a rien perçu ; celui de gauche, nature fort mystique, entendant d'autres paroles, et s'étonnant de discours chez son voisin qui ne répondent pas à ceux que son cœur dicte à ses lèvres. Suppo-

[1] Maury, *op. cit.*, p. 446 : « Dans le somnambulisme, a remarqué Magendie, l'action de plusieurs sens, celle de l'ouïe en particulier, est conservée ; le jugement du dormeur peut s'exercer non seulement sur les souvenirs, mais sur les impressions qui lui sont transmises du dehors. *Le son d'une cloche, le bruit du tambour, survenant au milieu de l'histoire qu'il rêve, la modifierait subitement.* » (C'est nous qui soulignons.)

sons que cela dure un temps : se représente-t-on, à moins d'un miracle de concordance que personne, assurément, ne songera à invoquer, la confusion qui se produit inévitablement ? Quel mélange ! Ou plutôt, quel chaos ! A l'étonnement succède la stupéfaction ; la vision fuit comme une phalène à l'aurore, son retour étant difficile, jusqu'à ce que des expériences nouvelles et concordantes l'aient rendue impossible. Le silence des hallucinés est une condition *indispensable* de la persistance d'une vision collective. Un dialogue en opère la destruction à brève échéance.

Or, voici les deux disciples, avec l'inconnu, sur le chemin d'Emmaüs.... L'inconnu ouvre l'entretien. Double question ; double réponse. Puis, il tonce ; il instruit, déroulant le plan de Dieu pour le salut du monde, et chacun de ses interlocuteurs entend un discours pareil. (Luc XXIV, 32.) — De même sur les bords du lac de Génésareth. (Jean XXI.) — De même encore aux deux dernières entrevues, lorsque le Maître, dans des paroles supérieures à la sagesse humaine, et qui dépassent en tous cas infiniment l'horizon des disciples, particulariste, étroit, charnel encore (Actes I, 8) ; dans des paroles dont quelques-unes répondent aux déclarations les plus hardies de l'Evangile johannique, remet aux siens la continuation de son œuvre, en leur donnant pour champ le monde, et en les assurant de son secours à jamais. Tout cela réclamerait une concordance tenace dans la chimère qui nous semble inadmissible.... L'hypothèse des visions n'explique pas les faits.

Les faits, c'est-à-dire plus exactement les entretiens des disciples avec leur Maître. D'autres y sont également réfractaires. C'est le cas du repas offert par Jésus aux siens (Jean XXI), et de celui qu'il prend lui-même, en voulant, selon Luc, confondre ainsi leurs doutes. (XXIV, 41-43.) — Plus grossier que la vue, le toucher s'égare moins facilement [1]. Or, il se dégage du récit de Jean que Thomas mit la main sur les plaies de son Maître. (XX, 27.) Et si on le conteste comme M. Réville [2], il reste tou-

[1] Fait constaté par le Dr Brierre de Boismont dans son *Traité des hallucinations*. Cf. Eliphas Lévi : *Clef des grands mystères*, p. 146.

[2] *Résurrection de Jésus-Christ*, p. 16.

jours la déclaration de Matthieu au sujet des femmes : « Elles s'approchèrent, embrassèrent ses pieds et l'adorèrent[1]. » Ce sont là des circonstances précises que l'hallucination ne comporte pas : il faut, ou les rejeter *pro bono causæ*, ce qui est la négation même de l'histoire, ou reconnaître que nous sommes avec elles en présence d'un fait réel.

* * *

Chacun connaît l'apologue de La Fontaine, dans lequel un père, se sentant mourir, invite ses fils groupés autour de son lit, à rompre des flèches liées en faisceau. L'union faisant la force, ils s'épuisent sans réussir. Si les besoins de l'exposition nous obligent à égrener nos arguments, on doit se rappeler que, formant un ensemble, ils se soutiennent les uns les autres.

Au dire de Paul, dans sa première lettre aux Corinthiens, écrite vingt-sept ans seulement après la fondation de l'Eglise, plus de cinq cents chrétiens, dont la plupart vivaient encore au moment où l'Apôtre écrivait, et dont il avait recueilli le témoignage, furent témoins d'une des apparitions de Jésus-Christ. (1 Cor. XV, 6.) Dans l'hypothèse que nous discutons, ce furent autant d'hallucinés. Trouvant un milieu préparé, la chimère de Marie, beau symbole de la persistance de l'action du Christ dans l'histoire, et de notre immortalité, s'était propagée avec la rapidité du feu dans les herbes desséchées d'une savane. Il y a des exemples d'épidémies extatiques. Selon M. Alfred Maury, qui en a rassemblé plusieurs, « quand des esprits prévenus, illuminés, se réunissent pour se livrer tout entiers à leurs inspirations, à leurs exercices mystiques, les hallucinations se multiplient, se compliquent, et l'assemblée ne tarde pas à se trouver dans un état particulier, qui, non seulement la rend incapable d'observations critiques et réfléchies, mais la transporte dans un état spécial, sorte de rêve en commun où tout devient fantasmagorie.... C'est ce qui est arrivé au commencement du siècle dernier chez les prophètes des Cévennes. Cet état qui devient réellement épidémique lors des *réveils*, ou

[1] XXVIII, 9.

revivals, marque toutes les apparitions religieuses[1]. » Voilà la théorie! En ce qui concerne les apparitions de Jésus, soutient-elle l'épreuve des faits?

Je le nie formellement. Si les exemples donnés par M. Maury peuvent jeter de la poudre aux yeux du vulgaire, le savant impartial et compétent ne leur accordera que peu de valeur.

Laissant les réveils, qui prêteraient à de sévères répliques, je dirai un mot du prophétisme camisard. Je crois, et je n'ai point honte d'une conviction calme et mûrie, que la Providence s'en est servie pour sauver la Réforme et la liberté de conscience en France, sinon même ailleurs[2]. Or, l'inspiration cévénole a présenté, avec des faits égrenés de seconde vue, des visions très clairsemées, mais *toujours restreintes à un individu*, dont les récits frappaient d'étonnement ceux qui les entendaient[3]. Jamais il ne s'est rien produit, dans le Vivarais ou les Cévennes, qui ressemble à l'hallucination d'une foule voyant et entendant simultanément des chimères[4]. Le seul phénomène général a été le don, fort remarquable d'ailleurs, d'exhortation, transmis d'un prophète à ses frères, et parfois saisissant, maîtrisant, l'individu le plus réfractaire[5]. De quel droit conclut-on d'un fait à un autre, tout différent, et incomparablement plus difficile à concevoir? Elle est étrange, vraiment, la logique de ceux qui veulent faire des premiers témoins du

[1] Maury, *Magie et astrologie*, p. 449.

[2] G. Frosterus, *Les insurgés protestants*, p. 65 : « La mission des Camisards fut providentielle.... Sans cette réaction énergique, ç'en aurait été fait du calvinisme. » Or, jamais les Camisards n'eussent tenu bon sans le prophétisme, indissolublement uni à leur histoire.

[3] *Théâtre sacré des Cévennes*. Edit. de 1707, p. 55 sq. — Jurieu, *Lettres pastorales*, I, 4.

[4] « On a vu, écrit M. Aloys Berthoud (*Apologie du christianisme*, p. 579), des cas d'hallucinations collectives, ou même des foules saisies par la contagion, entre autres chez les Camisards. » C'est une erreur. Les documents originaux sont péremptoires. *Il n'y a pas eu « d'hallucinations collectives » chez les insurgés des Cévennes.*

[5] *Théâtre sacré*, p. 88 sq. (édit. de 1707), p. 156 (édit. de Bost). Voir notre ouvrage : *L'Insurrection des Cévennes*, p. 110. L'inspiration saisit même des nourrissons : *Théâtre sacré* (édit. de 1707), p. 140, 152; Brueys, *Histoire du fanatisme*, I, p. 4, 13, etc.

Ressuscité des visionnaires! J'ai toujours cru que le plus emportait le moins, non le contraire; eux, c'est du moins qu'ils entendent faire jaillir le plus! Cinq cents personnes se repaissant ensemble d'une commune chimère, cette chimère étant les relations directes, personnelles, avec un être personnel et vivant, relatées dans les Evangiles!... J'ai beau faire effort; je n'arrive pas à le concevoir. Les difficultés croissent avec le nombre, comme, dans la légende orientale, le chiffre des grains de blé multipliés progressivement sur les cases de l'échiquier, et l'on aboutit à l'impossible. Ce qui est facile pour un, difficile pour quelques-uns, est positivement absurde pour un grand nombre[1]. On fouillerait les annales de la folie, sans rien trouver qui permette d'admettre une telle contagion[2]. Le

[1] « Je ne m'entendrai jamais, a écrit M. E. Yung, avec ceux qui donnent la valeur d'arguments scientifiques, aux témoignages isolés émanant de personnes quelconques ayant eu des visions, alors qu'elles étaient seules et sans témoins. » — D'accord. Mais si les témoins sont cinq cents?...

[2] Comme exemple d'hallucination persistante d'un groupe, même mélangé, on a cité le curieux récit de Tertullien, *Adv. Marcion*. III, p. 24:

« *Denique proxime expunctum est Orientali expeditione. Constat enim ethnicis quoque testibus, in Judaea per dies quadraginta matutinis momentis, Civitatem de coelo pependisse, omni moeniorum habitu, evanescente de profectu diei.* » (Il est certain, même d'après des témoins païens, qu'en Judée, et cela pendant quarante jours aux heures matinales (c'était au temps de l'expédition Orientale), la Cité (la Jérusalem d'Apoc. XXI) a été suspendue au ciel avec tous ses remparts. Elle s'évanouissait avec le jour.)

Tout concourt à refuser à ce récit portée historique et valeur probante, et nous avons peine à comprendre comment un critique aussi avisé que Keim (*Der geschichtliche Christus*, p. 134) a pu le prendre, si peu que ce soit, au sérieux.

1. Qu'on remarque d'abord le vague des indications, propre aux *on-dit* sans valeur! L'hallucination doit avoir lieu *en Judée*, à l'époque de *l'expédition Orientale* (c'est-à-dire sans doute de la campagne de Septime Sévère contre les Parthes, en Mésopotamie, qui dura de 198-202). Jérusalem n'est pas près de Carthage. A beau broder qui vient de loin! Le nombre des hallucinés est d'ailleurs passé sous silence.

2. Le fait que le phénomène étrange, extraordinaire, n'est mentionné, à notre connaissance du moins, nulle part ailleurs, le rend suspect. (Cf. *Tertulliani Opera*. Edit. de Pamelius. Page 145 des notes.)

3. Enfin, et surtout, Tertullien est un témoin dont il faut grandement se méfier, lorsque ses passions sont en jeu. Orateur puissant, polémiste acéré, il n'a rien de l'impartialité nécessaire à l'historien. Tout ce qui peut servir sa cause, ou des-

fait dont Paul nous a conservé le souvenir frappe à mort l'hypothèse des extases.

Cette hypothèse ne rend compte ni de la naissance, ni du contenu, ni de l'intensité des apparitions du Christ. Cadre-t-elle du moins avec des faits de second ordre? A coup sûr, Jean semblait destiné tout particulièrement aux visions. Nature à la fois concentrée et passionnée, génie intuitif, il avait soutenu avec Jésus des relations pleines de tendresse et d'intimité. L'explosif était là, préparé; une étincelle devait l'enflammer.... Or, Jean vient au tombeau le matin du troisième jour, et, le trouvant vide, « il croit, » selon l'expression du quatrième évangile. Le premier aussi il reconnaît Jésus sur les bords du lac de Génézareth. (Jean XXI, 7.) Mais, tandis que Pierre et Jacques sont favorisés d'apparitions spéciales (1 Cor. XV, 5, 7; Luc XXIV, 34), il n'en est aucune qui lui appartienne en propre. Ce fait s'explique admirablement pour celui qui, croyant à la résurrection du Christ, se souvient du rôle effacé que Jean, pasteur plutôt que missionnaire, homme d'organisation plutôt que d'initiative, joua dans les débuts de l'Eglise; pour celui aussi qui croit que l'une des lois du gouvernement divin est de mesurer les grâces aux besoins particuliers de chacun. Mais il se concilie mal avec l'hypothèse des visions.

On doit en dire autant du fait que les principaux apôtres, après quelques jours donnés à leur joie, paraissent, d'après l'ensemble des témoignages, être retournés paisiblement au travail tout matériel qu'ils accomplissaient avant d'avoir suivi

servir son adversaire, il l'accueille. « Faire flèche de tout bois, » semble être sa devise. Ce fanatisme naturel redoubla lorsque Tertullien fut devenu Montaniste, et sa discussion s'en ressentit. Il se montra si passionné contre les gnostiques, que le sage Néander a pu intituler la monographie qu'il lui a consacrée : *Antignosticus*. Or, c'est à cette période de sa vie que se rattache le traité contre Marcion. Chiliaste convaincu, Tertullien devait accepter sans contrôle, les yeux fermés, un racontar, qui, répondant admirablement à ses vues propres, semblait les marquer du sceau divin, et foudroyer de haut son antagoniste.

Au nom de ces considérations, et tout en admettant qu'à l'origine du récit de Tertullien, il a pu y avoir un fait réel d'hallucination, nous ne lui accordons, tel qu'il est, pas de créance, et nous ne l'acceptons pas comme objection valable aux conclusions que nous avons formulées.

Jésus-Christ. (Jean XXI, 1 et suiv., Mat. XXVIII, 10; Marc XVI, 17.) Les extases supposent un état d'exaltation[1], et ceci à son tour implique les œuvres que l'exaltation produit en s'en nourrissant; mais les extases ne s'accordent guère avec les opérations toujours terre à terre du pêcheur. Pour autant que nos documents lèvent le voile, l'état d'âme des disciples vers la fin des quarante jours, comme au début, n'a pas été tel que l'exigeraient les visions dont on les gratifie[2].

* * *

Ces visions jouent de malheur. Leur naissance reste inexpliquée; dans leur contenu, les effets ne correspondent pas aux causes; elles heurtent à la fois la logique et la psychologie, le bons sens et l'expérience. Permettent-elles du moins de comprendre comment les apparitions du Christ ont pris fin? Théodore Keim, l'un des historiens qui a le mieux étudié la vie de Jésus, a résolu la question négativement[3]. Filles de l'enthousiasme, les extases participent à ses fluctuations; elles croissent en nombre et en éclat, ou se raréfient et pâlissent avec lui. L'exaltation étant le feu volcanique, les visions sont les geysers. Plus l'embrasement est violent, plus les éruptions doivent être intenses et multipliées. Ainsi le veut la loi inéluctable de la proportion entre la cause et l'effet. Or, jamais le cercle des disciples ne fut transporté d'allégresse et d'amour, comme après cette apparition suprême, qui a reçu le nom

[1] Et même d'épuisement, s'il faut en croire M. Maury : « Dans un organisme fatigué et épuisé, le système nerveux devient passif, et le contre-coup s'en fait sentir dans toute l'économie. Ce que Baird a appelé *la suggestion* n'a pas d'autre origine. » (*Op. cit.*, p. 346.)

[2] Il est à propos de relever ici le fait que les premiers chrétiens ont nettement distingué leurs *visions*, fait intérieur, subjectif, servant ordinairement de véhicule ou d'enveloppe à une révélation, des *apparitions* du Seigneur après sa mort. La langue même du Nouveau Testament en fait foi. Pour désigner les apparitions, le mot employé est *ὀπτασία* (optasia, de *ὄπτομαι*. Aor. I passif *ὤφθην*, d'où *ὀφθαλμὸς*), tandis que, dans tous les cas où l'auteur parle d'une vision intérieure, ou simplement n'entend pas préciser, il emploie de préférence *ὅραμα* (horama) et quelquefois *ὅρασις* (horasis). Cf. Act. XXVI, 19; Luc XXIV, 23; Act. IX, 10; X, 3; XII, 9; XVI, 9 et Act. II, 7; Apoc. IX, 17.

[3] *Op. cit.*, p. 136.

d'Ascension. N'est-ce pas alors que les disciples sont « tous les jours dans le temple, louant et bénissant Dieu » (Luc XXIV, 53)? N'est-ce pas alors que les apôtres, qui fournissent le thème du concert, ont laissé les occupations calmantes, sinon même déprimantes, auxquelles ils étaient retournés, pour se préparer par la prière en commun à la grande œuvre qu'ils voient s'ouvrir devant eux? Que le fruit réponde à la semence! A ce moment, les extases doivent surabonder, le Maître apparaissant couronné de gloire, « à la droite de Dieu, » dans le ciel ouvert. Aux cinq cents, des milliers doivent s'ajouter. Eh bien! c'est justement le contraire qui a lieu. La manifestation dont Paul a conservé le souvenir, est restée unique en son genre. A partir de l'Ascension, les apparitions sont coupées net, jusqu'au moment où Saul de Tarse eut, sur le chemin de Damas, celle dont dépendit la direction de sa vie, et le sort du monde occidental. Pesez ce fait. L'hypothèse des visions, impuissante à en rendre compte, en reçoit un coup décisif. Plus d'une fois déjà, nous l'avons surprise en flagrant délit de poser, soit des effets sans causes, soit des effets qui ne correspondent pas aux causes qu'on leur attribue. Ici, nous trouvons le vice opposé. Comme si elle tenait à violer dans tous les sens les lois de la pensée, c'est la cause créatrice qui, on ne sait ni comment ni pourquoi, ne produit pas ses effets.

* * *

Reste un point souvent relevé. L'hypothèse des visions ne peut rendre compte de la disparition du corps de Jésus.

Le sépulcre de Joseph d'Arimathée fut trouvé vide : cela est incontestable. La résurrection étant niée, il faut qu'il ait été violé. Seulement, par qui? Par Pilate?... Dans quel intérêt? Et comment cela fût-il resté secret? — Par les disciples?... C'est les taxer d'imposture, et les objections déjà développées se reproduisent dans toute leur force. — Par les principaux des Juifs, Sadducéens et Pharisiens, unis en vue d'empêcher les disciples d'élever un mausolée à leur Maître, et d'en faire un lieu de pèlerinage?... Mais pourquoi ne le déclarèrent-ils pas, lorsqu'ils virent naître et se propager une chimère, infiniment

plus dangereuse à leurs yeux, que des rassemblements autour d'un mausolée? Cela aurait été si facile! Voici Pierre, proclamant à Jérusalem que Dieu a ressuscité Jésus des morts. (Actes II, 12; III, 15.) Qu'ils l'interrompent; qu'ils le raillent; qu'ils produisent la pièce de conviction, éteignant la flamme dans son regard, arrêtant sur ses lèvres le mot commencé, et le renvoyant, consterné, mais radicalement guéri, ainsi que ses compagnons de chimère, à la barque, au filet, au péage, qu'ils auraient mieux fait de ne pas quitter! Et s'ils l'ont détruite, ou mutilée, qu'ils le déclarent! Moins décisif que l'autre, cet acte ne brisera pas du coup l'exaltation; mais, semant le doute, il l'affaiblira immanquablement. Les extrêmes se touchent : il en est des entraînements religieux comme des entreprises de finances; le soupçon les frappe au cœur.... Rien, absolument rien de pareil! Comme les mandataires de Louis XIV ne purent que condamner à l'amende les malavisés, papistes ou huguenots, qui entendaient les chants aériens, les principaux des Juifs menacèrent, emprisonnèrent, fustigèrent... et ce fut tout! Voulaient-ils, demanderons-nous avec Saurin, « contribuer ainsi à la gloire de Jésus en servant le bruit de sa résurrection? » Non, décidément, l'hypothèse des visions n'explique pas les faits. Violant de diverses manières la loi de causalité, elle pose tour à tour des effets sans causes, et des effets qui ne correspondent pas aux causes, ou qui les dépassent. Elle est condamnée par le code de la pensée. La valeur et le nombre des témoins l'infirment également. Ce n'est pas seulement la foi qui la repousse. Il faut la déclarer inadmissible au nom de l'histoire.

V

Entre l'hypothèse des visions et la résurrection dans le sens où l'Eglise l'a généralement entendue, s'affirme depuis quelques années une manière de voir déjà indiquée par le professeur de philosophie H. Weisse, dans un ouvrage sans valeur sérieuse (*Evangelische Geschichte,* II, 426 et suiv. 1838,) et par Keim, notamment dans ses remarquables études : *Der geschichtliche Christus* (p. 138, 139. 1866). M. Edmond Stapfer, qui doit l'avoir

reçue de M. Sabatier, l'a fait connaître récemment en France. Acclamée par M. Ménégoz, elle paraît être le *credo* d'une partie de la Faculté de théologie protestante de Paris, et elle est en faveur dans certains groupes théologiques soi-disant indépendants. Pour la discuter, nous nous attacherons au livre où M. Stapfer l'a résumée et s'est efforcé de la démontrer : *La Mort et la Résurrection de Jésus-Christ* (pages 251 et suiv.).

D'après lui, il y aurait, dans la tradition chrétienne, deux courants distincts : l'un, représenté par certains récits des synoptiques, qui attribuent à Jésus ressuscité un corps matériel; l'autre, dont Paul est l'organe, qui voit dans le Ressuscité une apparition objective, d'essence spirituelle. Entre les deux, il faut choisir; mais l'hésitation n'est pas possible. Paul, en effet, est à la fois le seul témoin direct et le narrateur le plus ancien. (1 Cor. XV, 1 et sq.) Il mérite toute confiance. Les impossibilités dans lesquelles on s'est trop longtemps débattu, proviennent de ce que l'on a voulu opérer une synthèse entre des traditions hétérogènes, et qui s'excluent. Ce qu'il est permis d'affirmer se réduit à peu de chose. Jésus est apparu, aux siens exclusivement, en un corps glorifié ou spirituel. Nul ne sait en quoi cet organisme consiste, ni comment il s'est dégagé de la dépouille mortelle déposée dans le sépulcre de Joseph, puis disparue, sans laisser de traces. Si le fait des apparitions est historiquement bien attesté, rien n'est plus douteux que leur nombre, ou les circonstances de leur production. Peu importe même qu'elles aient été objectives ou subjectives ! L'apparition à Paul sur la route de Damas, de même nature à ses yeux que celles dont les apôtres furent favorisés, est présentée par lui comme tout intérieure. « Il a plu à Dieu, dit-il, de révéler son Fils en moi. »

Réduit à l'essentiel, tel est le point de vue de MM. Stapfer, Sabatier et Ménégoz. Feu J.-F. Astié, qui déclarait naguère le corps de Jésus ressuscité « soustrait aux lois de l'espace et du temps[1], » a dû s'en rapprocher beaucoup.

Il nous serait facile de taquiner sur des détails. Par exemple, M. Stapfer, qui répète avec prédilection le mot de Jésus :

[1] *Evangile et Liberté*, 18 décembre 1891.

« Heureux ceux qui n'ont point vu et qui ont cru ! » nous semble inconséquent en traitant d'altération matérialiste de la tradition, l'invitation de Jésus à toucher ses plaies, présupposée par le mot en question. Comme cela est souvent le cas dans les récits évangéliques, la parole originale et saisissante établit l'incident qui lui a donné naissance. Mais passons, et bornons-nous à un petit nombre de remarques essentielles.

1. Paul donnant la tradition chrétienne authentique, les Evangiles, même celui de Luc, son disciple, dont l'ouvrage accuse une parenté étroite avec « son évangile » à lui (Rom. II, 16), la présenteraient telle qu'elle s'est altérée, matérialisée postérieurement. — En fait, il y a à peine dix ans entre l'apparition de la première lettre aux Corinthiens (A. D. 57) et celle des deux premiers synoptiques. En 65, date probable de Matthieu et de Marc, la première génération chrétienne n'était pas disparue, et pouvait encore contrôler la tradition. Nulle part, les thèses jugées contradictoires ne se heurtent aussi violemment que dans le quatrième évangile[1]. Or, si l'on fait, comme M. Stapfer, des souvenirs de Jean la substance de cet écrit; si l'on admet dualité d'auteurs, travail en collaboration, avec surveillance inévitable du rédacteur (inconnu) par le témoin (saint Jean), l'intrusion de légendes postérieures ne se conçoit pas. Le quatrième évangile n'a-t-il pas d'ailleurs une tendance idéaliste accusée, dont on s'est fréquemment servi contre lui? Ne l'a-t-on pas (à tort, selon nous), accusé de philonisme, c'est-à-dire en dernière analyse de platonisme, le penseur juif, ainsi que son aîné, ayant estimé la matière mauvaise en soi? N'est-il pas la mise en lumière d'une thèse issue des faits, par le moyen de faits choisis dans l'ensemble comme propres à y servir? N'est-il pas une philosophie de l'histoire plutôt qu'un simple récit? Comment donc, si des souvenirs précis ne s'étaient imposés à lui, eût-il donné, en contradiction avec sa tendance, dans ce que l'on appelle du matérialisme, en faisant offrir par Jésus glorifié un repas à ses disciples, en faisant toucher par Thomas les mains percées et le côté ouvert du Crucifié ?

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, II, p. 665.

2. Selon M. Stapfer, qui lui accorde une importance capitale, le passage Galates I, 14, 15 : « Il a plu à Dieu de révéler son Fils en moi! » doit s'entendre exclusivement de la rencontre du chemin de Damas. Cela nous paraît insoutenable. Paul, dans ce cas, se fût exprimé de la façon la plus impropre. Près de Damas, il vit une grande lumière et entendit une voix qu'il estima celle de Jésus-Christ. Rien de plus. Cela peut-il être défini : « Dieu révélant son Fils en lui? » Selon nous, le passage des Galates doit être compris de tout ce qui a constitué la conversion de Paul, de l'appel mystérieux sans doute, mais aussi des trois jours d'angoisse et de repentance, mais surtout du sentiment du pardon, et de la régénération intérieure qui l'accompagna. Il ne peut même être compris autrement. Dans sa conférence, d'ailleurs insuffisante aujourd'hui, sur la Résurrection, M. E Güder l'a déjà remarqué (Trad. Ruffet. 1866, p. 42, 43). Pas n'est besoin pour se l'approprier, de se croire favorisé d'une apparition objective de Jésus-Christ, ce qui pourrait avoir lieu d'autre part sans qu'on fût en droit de l'employer. Témoin, Edmond Scherer [1].

3. Dans 1 Corinthiens XV, Paul solidarise étroitement la résurrection de Jésus-Christ et celle des fidèles. Or, celle-ci n'est évidemment pas la revivification du corps matériel, mais le dégagement d'un corps spirituel, de l'organisme décomposé dans le tombeau. Donc, Paul ne pouvait comprendre autrement la première, la résurrection du Christ.

Ainsi raisonne M. Stapfer. L'argument porterait, si Paul avait en effet établi une identité entre la manière dont la résurrection de Jésus-Christ s'est opérée, et celle dont la résurrection des rachetés s'accomplira. Mais ce n'est pas. L'apôtre a affirmé deux choses : Christ est ressuscité, et c'est le gage que nous ressusciterons à notre tour. Par cette résurrection, nous lui « serons faits semblables, » portant « l'image de l'Adam céleste. » (v. 49.) Mais la transformation s'opèrera-t-elle identiquement de la même manière? L'apôtre a laissé ce point dans

[1] Cf. J.-F. Astié, *E. Scherer et la théologie indépendante.* (Revue de théologie et de philosophie, 1891, p. 531, 532.)

l'ombre, et c'est forcer sa pensée que de le faire se prononcer affirmativement.

Etant donnés ses principes, il nous semble que c'est aussi la fausser. Selon Paul, un lien étroit rattache la mort au péché. (Rom. V, 14; VI, 21, etc.) Parfaitement saint, Jésus-Christ ne devait pas mourir, et rien, sa mort expiatoire étant intervenue, (Jean X, 18), rien ne réclamait la destruction de son corps, qui jamais ne servit qu'à accomplir la volonté de Dieu à laquelle sa volonté était sans réserve soumise. (Jean IV, 24.) Pour nous, croyants, il en est autrement. Le corps matériel a été souillé; *il doit donc périr comme tel*, de même que la portion de l'univers déshonorée par le péché. (2 Pierre III, 10; Apoc. XX, 10 [1].) Mais Dieu en dégage un germe, dont il tire le corps nouveau, à l'image de l'Adam céleste. (1 Cor. XV, 36-38.) Aux différences d'état, répondent dans l'identité finale des destinées glorieuses possédées par le Christ au nom de la justice (Actes II, 24), accordées par pure grâce aux rachetés, les différences dans les routes suivies. Ressuscités par Christ (2 Cor. IV, 14), et ainsi que Christ, les chrétiens ne le seront pas absolument *comme* Christ. De ce que leur résurrection s'opère d'une certaine manière, il ne suit pas que celle du Christ ait eu lieu identiquement. Fruit pareil, autre culture. L'oublier, quelque correctement que l'on raisonne, c'est argumenter à faux. (Qu'on pèse en particulier à cet égard les versets 21 et 22 de 1 Cor. XV) !

4. Le point de vue général de M. Stapfer, et certains de ses arguments, nous semblent manquer grandement de philosophie. Lorsque, pour prouver que le corps de Jésus, rappelé à la vie, n'a pu être transmué en un corps glorifié, il déclare que « de la matière est de la matière et reste de la matière, » nous avons peine à retenir un sourire. Sans être disciple de M. Renouvier, et sans nous rattacher à l'idéalisme moderne dont M. Bois est le prophète en théologie, nous ne tranchons pas avec une pareille aisance sur ce qui est matière et ce qui ne l'est pas. Nous nous souvenons de la découverte de la matière radiante.

[1] Voir notre étude : *La Vision du ciel*, p. 12, 14, 15.

Nous avons médité les paroles de Crookes, rendant compte de sa merveilleuse trouvaille : « Par quelques-unes de ses propriétés, la matière radiante est aussi matérielle que la table placée devant moi, tandis que par d'autres *elle présente presque le caractère d'une force.* » Nous croyons que la théorie qui voit dans la matière du mouvement, ou mieux, de *l'énergie*, n'est pas sans quelque sérieux, et rien ne nous paraît plus superficiel à l'heure présente, et dans l'état actuel des sciences de la nature, qui tendent de plus en plus à abandonner le matérialisme pour le dynamisme, que la division cartésienne entre « la substance étendue » et « la substance pensante, » qui semble, pour M. Stapfer, le dernier mot de la sagesse[1]. De fait, avec ses principes, les apparitions du Christ se réduisent à des visions des premiers disciples. La matière est matière; l'esprit est esprit. Donc, le corps spirituel ne peut s'affirmer aux sens qui, précisément, sont touchés par des objets matériels exclusivement. Donc.... La conclusion s'impose, et M. Stapfer, qui déclare d'autre part qu'il n'importe guère que les apparitions aient été intérieures ou extérieures, n'échappe que par une inconséquence à la

[1] *La matière est essentiellement de la force.* Les découvertes de l'astronomie conduisent entre autres à cette affirmation.

Chacun le sait : la terre est issue du soleil, et celui-ci d'une nébuleuse condensée, née à son tour d'une nébuleuse diffuse. Tout confirme cette théorie grandiose, à laquelle le nom de Laplace reste attaché. Brillant d'une lumière pâle, les nébuleuses diffuses se révèlent comme des amas de gaz, embrasés par l'électricité. Plus on remonte, moins ce mot d'un théosophe sonne comme un paradoxe : « La lumière, c'est la matière première de tous les corps » (Bodisco : *Traits de lumière*, p. 111); plus même ce que nous appelons « la matière » se résout en forces cosmiques, « l'atome des chimistes, comme l'a dit Berthelot, s'évanouissant, pour faire place à des conceptions plus hautes, qui tendent à tout expliquer par les phénomènes du mouvement. » (*Les origines de la chimie*, p. 320.)

Mais rien n'est dans la terre qui ne se soit trouvé d'abord dans le soleil, et rien dans le soleil qui ne fût auparavant dans la nébuleuse. D'où il faut conclure que ce que nous appelons « matière solide, » n'est au fond des choses que de l'énergie se manifestant par du mouvement. Nonobstant les merveilleuses intuitions de Descartes, on a eu tort en faisant de lui le prophète par excellence de la science moderne. (Emile Duboux, *La Physique de Descartes*, p. 7, 85.) Ce prophète, c'est bien plutôt Leibnitz, pour lequel tout se résume *en force*. (Voir ci-après, page 519, note 2.)

théorie des hallucinations. Il est moins loin qu'il ne le croit de M. Réville, et du rationalisme vulgaire[1].

Pour nous, certain que le corps du Christ ressuscité n'était pas « poussière » comme le nôtre (Genèse II, 7; 1 Cor. XV, 47), nous ne le sommes pas moins qu'il n'était pas pur esprit, comme le professeur de Paris semble le croire. (page 280.) La lumière (Actes IX, 3) est encore de la matière, de la « vraie matière, » l'électricité aussi; la force ou la matière radiante de même; elles se déploient dans l'espace et dans le temps; elles ont leurs lois; mais en tant que manifestations immédiates ou rapprochées de la force élémentaire, à l'affirmation de laquelle toutes les synthèses de notre science vont aboutir, elles sont ce que le monde matériel nous présente de plus glorieux et de plus subtil[2]. D'autre part, qui dit corps, dit organisme matériel. En appelant le corps glorifié « corps spirituel, » Paul a violenté intentionnellement la langue, pour exprimer un fait échappant à

[1] A. Réville, *Jésus de Nazareth*, II, p. 473, la note.

[2] Objecterait-on, avec certain critique, dans une réunion où nous avons lu les parties essentielles de cette étude, que la matière, ainsi comprise, ne se distingue guère de l'esprit?

Ce serait nous faire la partie vraiment trop belle. Si subtile qu'on suppose la matière, elle est encore de la matière, non de l'esprit. Sur cette thèse, que nous comprenons du reste d'une façon moins naïve que M. Stapfer, nous sommes d'accord avec lui. « Deux ordres différents en genre, » selon un mot célèbre de Pascal.

Leibnitz, ce précurseur de la philosophie et de la science de notre temps, l'a admirablement marqué. Il répondra pour nous. Toute substance, à ses yeux, est une *force* (*Kraft*, *virtus*), se générant elle-même, force qu'il désigne par le titre de *monade*. Essentiellement identiques, les monades diffèrent en perfection, et dès lors leurs activités varient; elles constituent une hiérarchie, allant de la monade *nue*, sans conscience, à *l'âme*, dotée de conscience et de mémoire, et de l'âme à *l'esprit*, qui possède en plus la raison. La matière, dans laquelle le vulgaire, esclave des sens et des apparences, voit la réalité par excellence, n'est que la limitation par elle-même des forces (ou des monades), limitation qui les empêche de se confondre (*Epist. ad R. P. des Brosses*. Edit. Erdmann, p. 456, 457).

« Je consens, dit Leibnitz, que le nom général de monade, ou d'entéléchie, suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle âmes, seulement celles dont la perception est plus distincte, et accompagnée de mémoire. » (*Monadologie*, § 19.)

« Les forces naturelles du corps sont toutes soumises aux lois mécaniques, et

l'expérience, pour annoncer un corps métamorphosé, et faisant contraste avec celui, infirme et grossier, que nous avons maintenant.

On insiste. Les récits évangéliques présentent deux ordres de phénomènes, entre lesquels il faut choisir. D'une part, Jésus traverse les portes fermées ; de l'autre, il mange et présente des aliments aux siens. Cela est inconciliable[1]. Nous rétorquons nettement : Qu'en savez-vous? Prétendez-vous par hasard que tous les secrets de la vie, que tous les états de la matière organisée et toutes ses manifestations vous soient connus? L'autre jour encore, il était de foi que la lumière ne peut traverser des substances réputées opaques. Les rayons X ont ouvert des horizons nouveaux. Pour nous, qui ne sommes point théosophe, mais qui ne répudions pas aveuglément ce qui ne cadre pas avec nos idées, du moment où des recherches faites avec sérieux l'appuient, nous tenons toujours ouvert le compte de nos négations, comme celui de nos affirmations. Selon nous, la matière, essentiellement une, est, dans ses états, infiniment variée. Mais l'esprit, ou, si l'on veut, la volonté, règne en droit sur elle dans ses diverses manifestations, et règnerait en fait, si tout n'était pas dans le désordre, par suite de notre séparation d'avec Dieu. Tel est le sens profond des phénomènes, prodiges et signes (τέρατα καὶ σημεῖα. Jean II, 11 ; XII, 37; IV, 48, etc.), que nous appelons des *miracles*[2]. Ils remplissent la vie du Christ, parce qu'il fut « un avec le Père. »

les forces naturelles des esprits sont toutes soumises aux lois morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes, et les secondes l'ordre des causes finales. Les premières opèrent sans liberté ; les secondes avec liberté. » (*Quatrième réplique à Clarke*, § 124.)

« Ce sont deux ordres différents en genre. » Conscience, raison, sentiment religieux : la matière, même la plus subtile, n'offre rien de pareil, et l'on s'étonne de la distraction qui, l'ayant fait oublier, a inspiré l'objection.

[1] Certains théologiens sont vraiment gens fort plaisants. Ils tranchent, en matière de sciences naturelles, avec une aisance souveraine. Les savants sont moins péremptoires. C'est le cas de M. Crookes, qui déclare avoir constaté divers faits « ne semblant pouvoir s'expliquer qu'en admettant que la matière peut réellement passer au travers d'une substance solide. » (Nus, *Choses de l'autre monde*, p. 296.)

[2] *Evangile et science*, p. 63-66.

Leurs seules limites sont celles de la volonté sanctifiée d'une part, et d'autre part, celles de la matière, de sa forme la plus grossière à la plus subtile. Le voulant, Jésus a pu se trouver au milieu des siens « les portes étant fermées, » et « manger en leur présence d'un rayon de miel. » (Jean XX, 19; Luc XXIV, 36, 42, 43.) Il n'y a là de contradiction que pour une conception aussi grossière qu'enfantine de la matière[1], combinée avec un dualisme entre la matière et l'esprit, aujourd'hui décidément et heureusement dépassé[2].

5. La théorie de M. Stapfer enfin, se heurte, et selon nous se brise, contre la disparition du corps de Jésus. Il est vrai que tous les points de vue lui semblent dans le même cas. Jésus ressuscité, eût dû, comme Lazare, revivre de la vie commune, mourir de nouveau, et être inhumé une seconde fois. — Parfaitement, si la résurrection du Christ n'est rien de plus que celle du frère de Marthe et de Marie, et si la matière ne peut être organisée en corps autrement que nous ne le constatons par l'expérience journalière. Seulement, c'est ce dont nous avons de fortes raisons de douter. En opposant « le tombeau vide » à la théorie du Christ non pas ressuscité, mais revêtu d'un corps glorifié, nos arguments sont plus sérieux. Ils ne sont pas théoriques, ils sont historiques. Renvoyant le lecteur pour les détails aux pages 512 et suiv., nous disons ici avec M. Godet : « L'Eglise est fondée sur un tombeau vide, qui reste inexplicable sans la résurrection corporelle de Jésus.... Le cadavre déposé dans le sépulcre a disparu. Qu'est-il devenu ? Aucune explication autre que le fait de la Résurrection n'a jamais pu rendre compte de ce mystère[3]. »

[1] Voir Ad. d'Assier, *Essai sur l'humanité posthume*, p. 63, 64 : « Certains faits étranges paraissent se rattacher au problème si obscur de la raréfaction de la matière. » L'auteur cite comme analogie dans la nature, l'ascension giratoire de l'eau dans les parois fluides de la trombe.

[2] Contradiction singulière ! M. Stapfer, qui défend la séparation rigide entre la matière et l'esprit, déclare d'autre part (*op. cit.*, p. 317), qu'il ne sert de rien de se demander si les visions du Christ ressuscité ont été *intérieures* (purement spirituelles), ou *extérieures* (c'est-à-dire perçues par les sens, donc se rattachant à quelque chose de matériel). De rien.... Et c'est justement le litige !

[3] *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, II, p. 332.

En résumé, nous reprochons à M. Stapfer :

Une critique des documents qui ne cadre pas avec des faits certains.

Une interprétation inadmissible de Galates I, 13.

Des vues étroites sur la matière, ainsi que sur les rapports entre la matière et l'esprit.

Enfin, de méconnaître la portée du « tombeau vide. »

Cela suffit, nous paraît-il, pour infirmer ses théories [1].

[1] La résurrection et l'occultisme. Jusqu'à ces derniers temps, l'explication théosophique (ou occultiste) des apparitions du Christ, en accord essentiel avec celle que le spiritisme propose, n'avait guère été lancée ouvertement dans le grand public. Elle vient de l'être par un spirite enthousiaste, M. Léon Denis (*Christianisme et spiritisme*, p. 60), et il est plus que probable que la tentative ne restera pas isolée. Aussi voulons-nous prendre position, en fixant brièvement quelques points.

Cette explication se rattache à certaines doctrines, que les deux groupes, d'ailleurs fort souvent en guerre, possèdent en commun. L'homme, d'après elle, est composé de trois parties : le corps matériel, le corps astral (périsprit des spirites), et l'esprit (âme des spirites). Le corps astral, « moule ou canevas fluidique » du corps matériel, est « l'enveloppe permanente de l'esprit... Il constitue, dans son union avec l'esprit, l'élément permanent de notre individualité. » (Denis, *op. cit.*, p. 226.) Dans certaines conditions, il peut apparaître aux vivants. Jésus s'est, après son trépas sur la croix, manifesté aux siens de cette manière ; mais son cas est si loin d'être miraculeux, ou seulement extraordinaire, qu'on en compte des milliers de pareils. Sans vouloir contester les données dont on tire cette conclusion, en les acceptant même telles quelles par supposition, la conclusion nous semble se heurter aux faits suivants qui la brisent :

1. Les apparitions de Jésus aux siens n'ont pas toutes eu lieu dans l'obscurité. Sur le chemin d'Emmaüs, la conversation dura longtemps (Luc XXIV, 17-27) ; le jour, qui disparaît en Orient presque aussitôt après le coucher du soleil, commençait seulement à baisser, lorsque les interlocuteurs arrivèrent près du village (v. 29). La rencontre, et la plus grande partie de l'entrevue, se firent donc en pleine lumière. Cela est historiquement certain. De même lors de l'apparition matinale sur les bords du lac de Génézareth. (Jean XXI.)

Or, selon Papus, « la lumière astrale ne peut se dégager qu'à l'abri des rayons jaunes, et surtout des rayons rouges du spectre solaire, qui agissent sur elle comme l'eau agit sur le sucre,... l'ombre étant nécessaire au spiritisme comme à certaines opérations de la photographie. » (*Traité méthodique de science occulte*, p. 856.) Adolphe d'Assier, un disciple d'Auguste Comte, qui croit aux fantômes, déclare « qu'un des caractères du posthume est son aversion pour la lumière, et la promptitude avec laquelle il la fuit.... Le fantôme n'apparaît qu'à la faveur de l'obscurité. Il semble même que la faible lumière d'une bougie annihile ses forces. »

VI

Si Christ n'est pas ressuscité, la Providence disparaît de l'histoire.

C'est avec satisfaction, que j'ai vu M. Auguste Sabatier sortir

(*Essai sur l'humanité posthume*, p. 100.) Eliphas Lévi constate aussi que les apparitions ont lieu dans l'obscurité. (*Clef des grands mystères*, p. 146.)

Sur ce point, les spirites sont d'accord avec les occultistes. Reconnaissant l'absence d'apparitions en plein jour, Allan Kardec l'explique en disant que « comme le soleil efface les étoiles, la grande clarté efface une apparition légère. » Mais en même temps il déclare que « c'est en réalité l'âme (ou l'esprit) qui voit » (*Livre des médiums*, p. 124, 125); d'où il faut conclure que la lumière physique (ou extérieure) empêche la vue spirituelle (ou intérieure) !!! Comprenne qui pourra !

Plus précis, M. L. Denis est d'accord avec Papus jusque dans les expressions : « L'obscurité est indispensable aux apparitions. La lumière exerce une action dissolvante sur les fluides, et nombre de manifestations ne peuvent réussir qu'en son absence. Il y a cependant des cas où certaines apparitions ont pu apparaître à la lumière phosphorée. En pleine lumière, elles se dématérialisent. Sous les radiations de trois becs de gaz, on a vu Katie King fondre peu à peu, se dissoudre et disparaître. » (*Christianisme et spiritisme*, p. 230, 231.)

De fait, « la sortie d'un vivant en corps astral, » relatée par le Dr Gibier (*Analyse des choses*, p. 144 et suiv.), l'apparition d'un trépassé, dont le baron de Goldenstubbé dit avoir été témoin (*La réalité des Esprits*, p. 298 et suiv.), et celles que D. Home doit avoir eues dans sa jeunesse (*Le médium D. D. Home*, par L. Gardy, p. 12-15), comme aussi la scène d'évocation à laquelle L. Jacolliot prétend avoir assisté, à Bénarès, grâce à la bonne volonté d'un fakir (*Voyage au pays des fakirs charmeurs*, p. 79-82), ont toutes eu lieu de nuit et dans une obscurité plus ou moins complète, en confirmant ainsi la règle posée par Papus. Supposés réels, ces faits et leurs similaires n'expliquent donc pas les apparitions de Jésus ressuscité.

2. Les objections élevées contre l'hypothèse des visions au sujet de la disparition du corps de Jésus, se reproduisent, sans rien perdre de leur valeur, contre l'explication occultiste et spirite. Pourquoi, fortes dans un cas, seraient-elles caduques dans l'autre ?

3. Enfin, et surtout, cette explication atteint, quoi qu'on fasse, atteint même gravement, le caractère moral de Jésus-Christ. Les apôtres ne crurent pas seulement à « une apparition en corps subtil, éthéré, qui se retrouve en chacun de nous » (Denis, *op. cit.*, p. 60), et n'offre rien d'extraordinaire. Ils crurent à un fait unique et décisif, à une résurrection du corps de Jésus frappé par la mort. (Act. II, 31, 32.) C'est là ce qui, relevant leur énergie en fondant leur foi, en a fait des lions pour le courage, l'Eglise chrétienne et l'évangélisation du monde en

du demi-jour où sa pensée se tient volontiers, et le déclarer expressément [1]. Comme l'arbre se fait connaître par ses fruits, certaines thèses se font juger par leurs conséquences. L'influence du christianisme a été pénétrante, et je ne crois pas qu'aucun esprit impartial tente d'en nier le caractère heureux. Que l'on compare les peuples païens et les nations chrétiennes, et, parmi celles-ci, les nations catholiques comme l'Espagne, l'Italie, les Républiques de l'Amérique du sud, aux nations réformées : l'Angleterre, l'Ecosse, l'Allemagne, la Suède, les Etats-Unis ! Ce qui reste volontiers douteux dans le détail éclate dans les ensembles : la religion crée les civilisations ; c'est elle qui les fait vivre ; leur valeur se mesure à ce qu'elle y est.

Cela est frappant dans les arts. Sans l'Evangile, des chefs-d'œuvre supérieurs à tout ce qu'a su produire l'antiquité, si merveilleusement douée pourtant, n'eussent pas vu le jour. Nous n'aurions ni la *Passion* de Sébastien Bach, ni le *Messie* de Hændel. C'en serait fait du meilleur de Raphaël ! Fra Angelico, grand avant tout par la foi, n'eût rien donné de comparable à ses tableaux, extases et prières tour à tour. Les chefs-d'œuvre du Vinci n'existeraient pas. Pas davantage le *Paradis perdu*, cette âpre splendeur, éclairée parfois d'une lumière si douce, si transparente et si pure. Klopstock ne se fût pas sur-

ayant été la conséquence, avec tout ce que ces faits immenses ont entraîné de sacrifices et de douleurs. Selon les occultistes et les spirites, c'était une erreur.... Eh bien ! nous disons, nous, que tout commandait à Jésus de dissiper cette erreur, de chasser la fantasmagorie par la lumière, de faire ce que les esprits complaisants accomplissent chaque soir au dire des dévôts d'Allan Kardec ! S'il y a manqué, s'il a escompté des chimères ; si, pareil à un général d'armée faisant « chair à canon » de ses soldats pour remporter la victoire, il a profité de ce qu'il savait une illusion pour gagner des missionnaires et des martyrs (Luc XXIV, 36-40, 47), il a bâti sur la tromperie, et l'on doit cesser de voir en lui l'idéal moral, « le Fils de l'homme, » pour déplorer à son sujet que ceux qui s'élèvent le plus haut soient aussi ceux qui tombent le plus bas. Jamais l'âme qui, ayant contemplé le Saint et le Juste, en a éprouvé la puissance, ne l'acceptera !

L'explication occultiste et spirite est ainsi frappée à peu près du même coup qui brise l'hypothèse de la mort apparente. Nous réservant de reprendre la discussion si les événements nous y obligent, nous nous bornons pour l'heure à ces indications sommaires.

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, p. 400.

passé dans le pardon d'Abbadona. *Horace, Cinna, Andromaque* nous resteraient ; mais nous n'aurions pas la *Phèdre* de Racine, supérieure à celle d'Euripide ; rien de comparable à *Polyeucte* et à *Athalie* ne serait la gloire de la tragédie française [1]. Notre poésie serait celle de l'indéfini ; le rayon d'infini, qui illumine les vrais chefs-d'œuvre de l'art moderne, et fait leur beauté incomparable, en aurait disparu.

Dans un autre domaine, ces paroles d'un penseur contemporain valent d'être méditées : « Si vous étudiez l'histoire peu connue des origines de la science moderne, vous rencontrerez, lorsque vous croirez en être le plus éloigné, une application de cette parole : « Je suis la lumière du monde !... » L'industrie, la grande industrie, est le monopole des nations chrétiennes.... Le charpentier de Nazareth a plus fait pour elle que tous les sages de l'Inde, de la Grèce et de Rome.... Vous comprendrez, j'espère, si l'on vous dit en présence des merveilles de la civilisation moderne : « Rendez grâces à Jésus-» Christ [2] ! » — A qui n'est pas un fanatique d'incrédulité ou un ignorant, cet appel se fait surtout entendre dans les domaines social et moral. On rattache souvent à la philosophie du dix-huitième siècle les notions, fort prônées aujourd'hui, de liberté, de fraternité, de charité [3]. Erreur, propagée à la faveur de l'ignorance ! Le premier apôtre de la liberté de conscience sans restriction a été un pasteur presbytérien, Roger Williams, qui fonda Providence plus d'un siècle avant Voltaire, et cent cinquante ans avant que la guillotine eût été appelée à propager la dévotion pour « les Droits de l'homme [4]. » L'idée de la fra-

[1] Vinet, *Poètes du siècle de Louis XIV*. — *Alzire* même, n'eût pas vu le jour ; ce qui a fait dire à Châteaubriand, que Voltaire a été bien ingrat de persécuter une religion à laquelle il devait tant !

[2] E. Naville : *Le Christ*, p. 53-57.

[3] En présentant la liberté comme *un droit* exclusivement, tandis qu'elle est avant tout *un bien à conquérir*, *un devoir* à réaliser, la philosophie du dix-huitième siècle, et sa fille, la Révolution française, se sont radicalement trompées. En général, en parlant exclusivement et à tout propos des *Droits de l'homme*, elles ont faussé l'âme moderne, et préparé pour une large part les catastrophes à la rencontre desquelles le monde civilisé paraît marcher.

[4] J.-F. Astié, *Histoire de la République des Etats-Unis*, I, p. 335-368.

ternité humaine date du second Esaïe[1], de Confucius, et du Bouddha[2], sinon même du Deutéronome ; et sa mise en pleine lumière de la parabole du bon Samaritain. Les chaînes des esclaves seraient encore bien rivées, s'il n'y avait eu pour les briser que le marteau de ce qu'on appelle prétentieusement et faussement : « la libre pensée. » Quant au droit moderne, en progrès éclatant sur le droit antique, il dérive des notions jetées par l'Eglise aux quatre vents ; notions qui, peu à peu, ont élevé les sentiments, inspiré les lois, et, en améliorant les mœurs, ont rendu l'application des lois possible. Comme l'a dit un jurisconsulte qui fait autorité en cette matière, nous vivons, dans notre société moderne, de la sagesse chrétienne, « bien plus que des idées échappées au monde grec et romain[3]. »

Enfin, c'est à Jésus-Christ, consolateur des épreuves, Prince de la vie, illuminant le sépulcre d'un rayon d'espoir, que remonte ce qui permet à des millions d'affligés de porter la vie sans la maudire....

Qu'on enlève par la pensée à l'humanité tout ce qui lui est venu du Crucifié du Calvaire ! Devant cette trouée béante, le plus incrédule, s'il n'est pas incurablement frivole, sera saisi d'un frisson[4]. Or, c'est l'Eglise, ou mieux, la partie fidèle de l'Eglise, toujours conservée, même aux heures les plus ténébreuses, qui en a été la dépositaire ; mais, sans la foi au Christ sorti miraculeusement du tombeau, sans la foi au divin Ressuscité, l'Eglise ne fût jamais née. Donc, c'est cette foi qui nous a valu nos meilleurs trésors. La supprimer par la pensée, c'est logiquement les anéantir pour la plupart. Peu de science, guère d'industrie, encore moins de moralité : voilà l'avenir des nations, et, dans

[1] Esaïe LV, 4-8.

[2] Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 198, 252 sq. ; *Lun-yu* de Confucius, livre I, chap. IV, 15.

[3] M. Troplong, cité par M. Naville, *Le Christ*, p. 123.

[4] Musset, *Prologue de Rolla.* — Victor Hugo, *Chants du crépuscule*, I :

Une chose, ô Jésus ! en secret m'épouvante,
C'est l'écho de ton nom qui va s'affaiblissant !
Jean Aicard : Le siècle va finir dans une angoisse immense.
Nous avons peur et froid dans la nuit qui commence.

les familles, le despotisme remplace l'amour, tandis qu'au-dessus du tombeau, l'individu conscient de lui-même, et voulant vivre, perçoit à peine la vague lueur, évoquée par Socrate dans son dernier entretien avec ses disciples!

Qui ne voit où nous allons, poussés par la logique et les faits? La résurrection du Christ est partie intégrante, partie essentielle du centre de l'histoire. Si elle n'est qu'une chimère, comme que ce soit d'ailleurs qu'on tente de l'expliquer, c'est du mensonge qu'ont jailli dix-huit siècles de progrès intellectuels et moraux, qui, pour avoir de grandes ombres, n'en sont pas moins bien certains. La plus brillante lumière dont l'histoire religieuse ait conservé le souvenir, une lumière qui a tout fait fleurir, a pris naissance dans le crépuscule interlope d'une demi-folie, à laquelle se rattachent aussi par un lien étroit, des persécutions dont le souvenir fait frémir d'horreur.... Progrès magnifiques, vous avez procédé d'une duperie! Héroïsmes sublimes, c'est à un vain fantôme que vous avez été consacrés!... Ah! qu'est-il donc, l'Etre souverain que l'Univers ne semble dévoiler à demi, que pour que l'histoire en fasse une plus effrayante énigme? Au nom de ma raison et de ma conscience, je l'appelais: « Vérité! » C'est un autre titre que l'expérience lui assigne. Le plus malsain de nos sceptiques a eu raison de soupçonner « quelque part un grand égoïste qui nous trompe[1]. » L'enfer a envahi le ciel; Méphistophélès tient le gouvernail de nos destinées; acceptant la vérité lorsqu'elle peut servir ses vues, il sait surtout tirer du mensonge des effets aussi grandioses qu'inattendus! Lecteurs, pouvez-vous l'accepter? Que si vous reculez, au nom des raisons qui surgissent dans votre esprit; au nom de votre cœur qui se soulève, et de votre conscience qui s'indigne, rendez-vous compte de la situation! Etant donnée l'influence de la résurrection, sa place dans les destinées humaines, la noblesse de ses origines, c'est aller, de conséquence en conséquence, jusqu'à la conclusion que nous avons tirée. Affirmer la Providence du Dieu de vérité dans l'histoire, c'est admettre comme vraie la nouvelle qui, après

[1] Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 29.

avoir joué un rôle capital dans l'éclosion de l'Eglise, a éclairé son berceau, l'a soutenue dans les heures sombres, et fait triompher dans les tempêtes. Prendre au sérieux devant le tombeau vide la Providence et la véracité de Dieu, c'est logiquement croire aux miracles !

* * *

Philosophie et histoire se rencontrent ici. C'est parce que Dieu est pour moi le Bien moral, que, repoussant les hypothèses par lesquelles on s'est efforcé de l'effacer de l'histoire, je proclame la Résurrection du Seigneur. Mais j'estime aussi qu'une critique impartiale et pénétrante conduit à reconnaître, avec la validité du témoignage apostolique, la réalité du fait mystérieux et sublime, qui seul rend compte du cours des événements.... « Le Seigneur est vraiment ressuscité ! » (Luc XXIV, 31.)

Pourtant, si je l'affirme, c'est avant tout au nom de milliers, disséminés dans tous les siècles, sous des cieux divers, dans différentes situations, et qui déclarent avoir fait des expériences d'apaisement pour leurs consciences, d'affranchissement pour leurs volontés, de purification dans leurs cœurs, d'exaucements accordés à leurs prières, inexplicables, si le Christ n'est pas vivant comme l'Eglise en rend témoignage[1]. C'est bien là la preuve décisive. Dans une question comme la Résurrection, l'évidence ne saurait être absolue ; nul critique avisé, pas plus F. Godet[2] que Keim[3], n'a prétendu en fournir une démonstration à laquelle il ne soit pas possible d'échapper : les arguments les plus solides, les raisonnements les plus fortement liés, laissent toujours quelque place au doute ou à l'objection. En revanche, l'expérience contraint ; mais, en

[1] Les partisans des apparitions d'un Christ glorifié, mais non ressuscité, admettent, comme nous, une action salutaire de sa part. Seulement, ils négligent de nous expliquer comment ce Sauveur vivant, miséricordieux, puissant, fidèle, a laissé l'Eglise vivante et fidèle s'égarer pendant plus de dix-huit siècles dans des erreurs matérialistes, au point de les estimer des vérités essentielles à sa vie et au salut des âmes.

[2] *Conférences apologétiques*, p. 38.

[3] *Der geschichtliche Christus*, p. 134.

même temps qu'elle n'a toute sa puissance que pour celui qui la fait, elle n'est, par suite d'une haute convenance morale, accordée qu'à l'âme qui la désire assez pour la rechercher avec zèle. « Dieu, a dit Vinet, et ces paroles trouvent ici leur application parfaite, Dieu n'a point exclu la démonstration extérieure.... Mais il a mis en première ligne la démonstration intérieure, par laquelle il faudrait commencer, par laquelle, du moins, il faut absolument finir. »

Sentir sa misère, faite de trouble et d'asservissement, et être à la fois affranchi et mis en paix ; avoir redouté la mort, soit comme une catastrophe où tout s'abîme, soit comme le pas suprême à la rencontre d'un Juge irrité, et l'attendre sans angoisse, avec espérance même, parce qu'elle est devenue l'entrée dans la vie véritable, au travers de la sentence d'acquittement et de la parole de bienvenue du Père céleste ; s'être senti vide et triste, qui sait ? en dépit d'une position brillante aux yeux des hommes, sous la clarté des lustres, au milieu des hommages et des enivrements des fêtes, et avoir trouvé un amour assez grand pour remplir cet infini qui s'appelle l'âme humaine ; avoir goûté « la joie ineffable et glorieuse, » arrhes d'une perfection qui doit tout couronner : voilà la route, à la fois sûre et directe, à la portée de tous, des ignorants comme des savants, de ceux que le torrent des affaires matérielles emporte, comme de ceux qui ont des loisirs ; la route royale, préparée de Dieu, sur laquelle l'âme arrive, quant aux grands faits du christianisme, à une conviction que rien ne peut détruire. On rencontre Jésus aujourd'hui, ailleurs et autrement, mais non pas moins distinctement, que sur le chemin d'Emmaüs. Celui qui l'a fait, fût-il le plus simple des hommes, *sait* pourquoi il *croit*, établi sur un rocher que l'écume des objections n'ébranle ni n'entame, au Christ qui scandalise et qui sauve ; au Christ mort, mais ressuscité, et « vivant au siècle des siècles. »

VII

Ce que le croyant possède en lui, c'est la preuve historique que Dieu n'agit pas seulement dans l'univers par les lois que l'observation ordinaire nous fait connaître. Si tout est réglé par des lois, ce qui se perçoit habituellement n'est pas tout ce qui est[1]. Dans les vides énormes de nos connaissances, il y a des forces capables de modifier profondément le jeu de ce qu'on nomme, en prenant une partie pour la totalité, « les lois de la nature[2]. » C'est d'une ou de plusieurs de ces forces, émues, dirigées par la Volonté suprême, que la Résurrection de Jésus-Christ a procédé.

Loin d'être, comme on le dit communément, un fait « surnaturel, » elle est, bien comprise, la manifestation d'une nature supérieure dans une nature inférieure ; ou, pour parler plus exactement, dans une nature pervertie, dégradée, par le mal *qui ne doit pas être*, elle est une révélation de l'Ordre éternel[3]. Elle est surtout la preuve que Dieu ne nous a pas abandonnés au jeu fatal d'un ensemble de lois mutilé, et dès lors partiellement faussé. Elle proclame hautement que la Liberté souveraine s'est réservé les moyens d'agir, par des lois supérieures, en vue de l'accomplissement de ses desseins de sagesse et d'amour. Ouvrant le soupirail de la prison, elle y fait pénétrer une bouffée d'air céleste, un rayon de céleste lumière. Elle brise la Fatalité. Le fruit et la fleur se supposent mutuellement : dans la Résurrection sont impliqués les miracles de la vie du Christ. Mais cela ne fût-il pas, il n'importerait guère, car il s'agit de dégager un principe, non de compter des faits, et la question se pose en dilemme. Suivant qu'on affirme ou qu'on nie la Résurrection, tout diffère dans la vie,

[1] Yung, *Hypnotisme et spiritisme* : « En physique, tout est possible ; nous ne connaissons qu'une partie du monde extérieur ; nous n'en savons expérimentalement que ce que nous apprennent nos organes, qui sont limités. Aucun physicien ne conteste l'existence possible de concerts qu'aucune oreille humaine n'a jamais perçus. » (Cf. ci-dessus, p. 503.)

[2] *Evangile et science*, p. 28, 29.

[3] *Evangile et science*, p. 29-35 ; 56-62.

tout change dans l'idée de Dieu, tout se transforme dans la foi et dans l'espérance chrétiennes. Y croit-on ? L'histoire peut se dérouler comme un fleuve aux vagues souillées de sang et de boue.... Une lumière que rien n'éteint brille sur elle. Les faits ordinaires et leurs lois n'épuisent point les possibilités divino-humaines. Dieu a agi. Il veille. Au travers d'un organisme, non seulement borné, mais gâté, passent, comme des rayons dans une nuit d'orage, les effets de lois supérieures, derrière lesquels le Dieu vivant et vrai se devine. Déisme, panthéisme, évolution fatale : autant de synthèses incomplètes, c'est-à-dire autant d'erreurs ! Dieu, supérieur à l'histoire, travaille et vit en elle. Il s'est réservé les moyens, naturels à son point de vue, miraculeux au nôtre, de la conduire en dépit de toutes les oppositions, de toutes les déviations, de toutes les catastrophes même, au terme qu'il a marqué.... Béni soit le Libérateur !

* * *

Dans la résurrection du Christ, le croyant voit ensuite le sceau de Dieu sur *la personne et l'œuvre rédemptrices.* La sainteté parfaite du Médiateur, ce miracle de l'histoire des âmes, ce miracle moral, présuppose un miracle d'un autre ordre qui l'a rendu possible au travers des combats et des victoires de la liberté. De même, dans la Résurrection, est impliqué, abstraction faite de l'étude d'une vie sur laquelle nos renseignements sont après tout peu abondants et bien fragmentaires, le fait que Jésus a vécu pleinement la volonté de Dieu, a, dans le sens parfait de ces mots, réalisé le Bien moral.

Il y a là des correspondances divines, ou, si l'on veut, de divines harmonies. Pécher, c'est mourir; la vie est le fruit de la sainteté. Ou la justice divine n'est qu'un leurre, ou le Saint ne peut avoir de tombeau. Jésus est mort. Il l'a fallu, pour des raisons que je n'ai pas à indiquer maintenant. Mais le sépulcre ne le garde pas. En même temps qu'une main invisible l'ouvre, Jésus y tressaille;... il en sort ! O Saint de Dieu ! sachant ta résurrection, je t'appellerais de ce nom, quand bien même j'ignorerais tout de ta vie. J'annoncerais, connaissant celle-ci,

ta résurrection, alors même que nul écho ne m'en aurait été conservé[1]. Mais l'humanité est corrompue. Tu ne peux donc en avoir été le fruit. Poussé par les résultats obtenus, je dois chercher plus haut tes origines. Monde des anges?... Lumière où Dieu se voile?... Sans essayer de sonder le mystère, sans chercher des formules impuissantes, je statue que le Saint dépasse l'humanité dont il a fait partie, parce que, dans son amour, il a voulu s'unir à elle. Et, dans le Ressuscité, ma pensée contemple, avec le Fils de l'homme qu'on doit glorifier et bénir, le Fils de Dieu qu'il faut adorer.

Affirmer tout cela, c'est voir dans la Résurrection le sceau divin sur l'*œuvre du Christ*. Jésus est le Saint de Dieu, parce qu'il a parfaitement obéi à la volonté de son Père. D'autre part, le contenu de cette volonté, c'est la rédemption du monde par le sacrifice, allant jusqu'au sentiment d'abandon, mystérieux et révélateur, et à la mort sur la croix qui l'a suivi. En ressuscitant Jésus, Dieu a donc accepté son œuvre; il l'a signée, en la déclarant parachevée. A la dernière des sept paroles, le gouffre creusé par le péché entre le Créateur et sa créature était déjà fermé; mais ce n'est qu'auprès du sépulcre vide que cela a été déclaré à la terre, pour y retentir jusqu'à la fin des âges.

La résurrection de Jésus illumine ainsi la vie et la mort. Sur la mer sombre et périlleuse où notre nacelle fuit ballottée, resplendit un phare qui ne s'éteindra jamais. A nous, croyants, qu'unit la même destinée tragique et glorieuse, de nous laisser éclairer et guider par lui!... *O vere beata nox, in qua Christus ab inferis resurrexit*[2]*!*

[1] Il importe en effet de s'en souvenir: la résurrection de Jésus n'est point un fait isolé, sorte de bloc erratique ne tenant à rien. Elle est solidaire d'un ensemble: la vie même du Christ, miracle de l'histoire, — qui la réclame comme son couronnement. Mais la résurrection admise, le récit évangélique se déroule régressivement, avec une sorte de nécessité interne. Pour reprendre une image déjà employée, dans la fleur le fruit est virtuellement contenu, mais le fruit suppose nécessairement la fleur.

[2] *Missale romanum*. Edit. de 1717, p. 197.

LE MIRACLE ET LE SURNATUREL[1]

PAR

L. EMERY

Il y avait bien trois mois que M. Chapuis avait fait paraître ses études sur le surnaturel, que nous n'avions pas même coupé les pages de son volume, — hommage pourtant de l'auteur, — renvoyant, à nos vacances de Pâques, cette lecture dont nous nous promettions beaucoup d'intérêt. La levée de boucliers qui suivit cette publication changea notre propos. En voyant accuser notre collègue, ici, de ne plus croire à l'efficacité de la prière; là, de mettre en doute la personnalité de Dieu, ailleurs, de nier les guérisons du Christ et de rejeter soit la rédemption soit la révélation; en entendant dire qu'il n'y avait plus place pour la religion de M. Chapuis dans notre Eglise nationale vaudoise, nous avons été saisi d'inquiétude et de tristesse. Serait-il possible, serait-il vrai, nous demandions-nous, que le maître dont nous avons été l'élève attentif et intéressé, avant d'être aujourd'hui le collègue et l'ami, l'un de ceux auxquels nous devons non seulement le goût des études théologiques, mais l'intérêt actif pour les choses concernant le royaume de Dieu, serait-il vrai qu'il eût renouvelé la banqueroute d'Edmond Scherer? Nous avions bien quelque peine à le croire, nous qui avions entendu plus d'une fois notre frère parler, avec une chaleur et une conviction qui ne trompent pas, du Maître doux et humble de cœur

[1] Quelques réflexions présentées à la Société vaudoise de théologie, dans sa séance du 27 juin 1898, à propos de l'ouvrage de M. Paul Chapuis sur *le surnaturel.*

qui est venu chercher et sauver ceux qui étaient perdus. Mais on paraissait si ému autour de nous, d'aucuns avaient l'air si scandalisé, que c'est avec une attention inquiète que nous avons lu le volume incriminé, une première fois, tout d'une haleine, impatient de trouver les pages qui suscitaient tant de décri, une seconde fois, le crayon à la main, pour souligner soit les pages qui nous plaisaient particulièrement, soit les thèses sur lesquelles nous divergions d'avis.

Cette double lecture faite, nous fûmes complètement rassuré; non pas que nous partageassions de tout point les idées de notre cher collègue, ni même que nous approuvassions toutes les vivacités de style échappées à sa plume de journaliste, mais nous avions pu nous rendre compte du manque de fondement des critiques rapportées plus haut, et nous convaincre que M. Chapuis n'avait diminué en rien les affirmations capitales, essentielles de la foi chrétienne. Sur plus d'un point, il y avait eu évidemment méprise, malentendu de la part des critiques, mais malentendu auquel le langage de M. Chapuis avait pu prêter dans quelques occasions. Pour motiver notre dire, nous aimerions reprendre succinctement les principales thèses du volume de M. Chapuis, montrer en quoi elles nous paraissent fondées, en quoi aussi elles nous paraissent inexactes, ou incomplètes, ou un peu aventureuses.

En exposant ainsi, à notre tour, notre avis sur cette question tant débattue du miracle et du surnaturel, nous n'avons point la prétention d'être complet. Il faudrait pour cela un volume, et non point une étude de quelques pages, destinée à fournir l'introduction et la matière d'un débat que nous espérons fructueux et fraternel. Mais nous avons à cœur de défendre notre collègue contre les critiques souvent injustes qui ont été faites à son volume, et dont quelques unes en dénotent une lecture plus rapide que réfléchie. Puis, en second lieu, nous aimerions faire voir que, sur ce problème du miracle et du surnaturel, s'il subsiste et subsistera toujours des divergences de pensée, plusieurs de celles-ci reposent sur des malentendus que notre ambition serait de dissiper, dans l'intérêt de la science théologique et de la paix dans le sein des Eglises.

Nous n'avons pas l'illusion de découvrir une formule qui mette tout le monde d'accord; mais, restreignant le problème à étudier à cette question-ci: quelle idée devons-nous nous faire des miracles attribués par les Evangiles à Jésus-Christ?... nous estimons possible d'arriver à une solution capable de satisfaire d'une manière générale les théologiens s'accordant à admettre, à la base de la discussion, les quatre thèses ci-après:

a) La foi au Dieu vivant de l'Evangile, c'est-à-dire la conception théiste de Dieu et par suite, la possibilité et l'efficacité de la prière.

b) La foi à la sainteté de Jésus de Nazareth et à sa parfaite communion avec le Père.

c) L'affirmation de l'état général de péché du genre humain et de ses fâcheuses conséquences pour l'activité spirituelle de l'homme.

d) L'estimation que l'état de péché de l'humanité terrestre n'a pas transformé les conditions astronomiques, mécaniques, physiques, chimiques et organiques de notre planète.

Sur les trois premières thèses, l'entente entre nous, — je ne dis pas avec tous les théologiens, — sera facile, et nous nous bornerons sur ces trois points à montrer, par des citations, que, quoi qu'on en ait dit, le volume de M. Chapuis admet et soutient ces thèses. La quatrième, plus discutée, nous arrêtera davantage, et son examen nous introduira au cœur même de notre étude.

I

Les présuppositions dogmatiques de notre étude.

A. *La foi au Dieu vivant de l'Evangile.*

« Quand je parle de Dieu, répétons-nous après M. Chapuis[1], avec Medicus, je n'entends pas désigner le Dieu du déisme, conscient mais démissionnaire en quelque sorte, après s'être enfui une fois pour toutes dans l'infini et abandonnant l'univers créé par lui à ses destinées; je n'entends pas davantage le dieu

[1] Page 32.

anonyme du panthéisme hégélien, qui est une pure abstraction, une sorte de synthèse de la vie universelle. J'entends un Dieu personnel, celui que nous a montré Jésus-Christ, actif, à la fois distinct du monde et agissant dans le monde, un Dieu esprit, infiniment puissant, liberté absolue, un être bon et saint, un Dieu qui fasse de sa Providence une création continuelle, si bien que, sans une action permanente de sa volonté, tout ce qui est cesserait d'être *ipso facto.* »

« Nous accusera-t-on d'accentuer l'immanence de Dieu, selon le mot des philosophes, au détriment de la transcendance? écrit ailleurs[1] M. Chapuis. Peut-être, mais si le panthéisme hégélien identifie en quelque sorte le monde et Dieu, le théisme évangélique les distingue. Il affirme tout à la fois, et avec quelle énergie puissante par la bouche du Nazaréen! l'immanence et la personnalité consciente. »

On ne peut être plus précis, et l'on comprend que l'homme qui a cette foi à l'action continuelle du Dieu personnel ne puisse nier l'efficacité de la prière, comme d'aucuns l'en ont accusé, au mépris des déclarations les plus explicites comme les suivantes:

« On entend quelquefois des chrétiens pieux dire à propos d'une douloureuse épreuve qu'ils ont traversée ou d'une assemblée de culte: nous avons éprouvé la présence de Dieu; il nous a soutenus. Qui osera dire que ce soit, quand ce n'est pas un vain langage, une pure illusion? Ils sont d'un seul élan montés à Dieu qui remplit leur âme[2]. »

« Un père est assis au chevet de son enfant gravement malade. Les médecins, comme lui, ont perdu tout espoir de le garder à la vie. L'angoisse, l'affection réveillent chez le père désespéré ce sentiment de dépendance confiante qui est la piété. Il fléchit le genou, il prie, il supplie, il lutte. Tout son être prie, il est comme transporté par la foi dans ce monde des réalités supérieures où l'on demande ce qu'on désire, où l'on dit: Père, s'il est possible... Toutefois...! L'enfant guérit, l'enfant vit. Ferait-il preuve de superstition ce père en disant:

[1] Page 148. — [2] Page 153.

Dieu m'a exaucé, il m'a conservé le fils de mes entrailles? Mais d'autre part, sera-t-il interdit au médecin, au plus chrétien des médecins, d'analyser le cas, de chercher les causes, car il y a une cause dans la nature, ou des causes, de ce relèvement inespéré?

» Encore ici vous avez répondu, et avant nous, ce pieux huguenot, fondateur de la chirurgie moderne, a dit le mot vrai : « Je le pansai, Dieu l'a guéri[1]. »

» Prier, dit-il ailleurs, dans son chapitre sur la prière, ce n'est point se parler à soi-même, mais parler avec Dieu.... Elle suppose une communion avec la source même de l'Etre, avec le principe et l'auteur de tout bien. Quand, d'autre part, cet être s'appelle, comme chez Jésus de Nazareth, le Père, qu'il s'identifie avec l'amour et la justice absolue, la prière devient un effort et tend vers un but unique : que Dieu soit en nous et que nous soyons en Dieu. Les demandes les plus diverses et les plus naïves, selon les divers état d'âme, y peuvent prendre place. Tout ce que vous demanderez en mon nom, selon sa volonté, mon Père vous l'accordera.

On ne saurait nier, en effet, ajoutons-nous, que toute prière vraiment chrétienne doit se résumer en ces mots : que ta volonté soit faite et non pas la mienne ! Tel est l'enseignement de l'Evangile, l'écho de l'expérience personnelle de Jésus et de tous les hommes de prière qui ont été ses disciples.

B. *La parfaite sainteté de Jésus de Nazareth et sa parfaite communion avec le Père céleste.*

C'est là également une seconde affirmation de la foi chrétienne qui nous est commune. Je n'ai pas besoin d'insister sur le fait que c'est là une thèse admise par M. Chapuis, puisque plusieurs d'entre ceux qui ont critiqué ses études christologiques ont précisément relevé le fait qu'à leurs yeux, cette thèse, parfaitement juste en soi, n'exprimait cependant pas d'une manière suffisante le caractère spécifique du Christ, sa divinité.

[1] Pages 153 et 154.

C. *L'état de péché de l'humanité.*

Ici encore nous laissons la parole à M. Chapuis, puisqu'on l'a accusé de nier le péché.

« Si l'origine du mal reste hypothétique, le fait est trop évident pour être nié, ses ravages trop sensibles pour que nous songions un seul instant à les atténuer. Présentement nos consciences nous condamnent; l'histoire est faite en partie de nos rebellions. Nous avons un sentiment confus, qui s'avive chez les âmes les plus hautes, que nous ne sommes pas seuls coupables et que les solidarités de la race nous enveloppent, qu'en tout cas, en notre vie et à notre place — serait-ce une illusion absolue et désespérante? — nous avons failli par notre faute, et qu'aux yeux de la justice absolue, nous sommes responsables et condamnables. Ceux qui nient cette expérience, ces crimes, ce sang, ces larmes et cette boue, ne se sont, je le crains très fort, jamais regardés eux mêmes[1]. »

« Le souvenir de nos fautes nous laboure, écrit-il ailleurs[2], à propos de l'obligation morale, et la conscience épurée montre aux plus grands des saints qu'à se regarder eux-mêmes, ils sont les plus grands d'entre les pécheurs. »

Nous ne perdrons pas notre temps à démontrer que le péché a non seulement diminué notre énergie morale, notre force de volonté, mais qu'il a émoussé notre faculté religieuse, notre capacité de voir et de sentir Dieu, aussi bien dans la nature et dans l'histoire que dans le cours de notre propre vie et dans notre for intérieur. C'est là une donnée de l'expérience chrétienne qu'aucun chrétien ne nie. « Ce sont vos péchés qui vous cachent la face de Dieu » avait déjà dit le prophète Esaïe[3], et Jésus a donné le pendant positif de cette parole dans l'une de ses béatitudes : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu[4]. »

[1] Pages 99-100. — [2] Pages 166-167. — [3] Chap. LIX, v. 2. — [4] Mat. V, 8.

D. *Que l'état de péché de l'humanité n'a pas modifié la constitution physique de notre globe.*

Si nous plaçons cette thèse discutée au nombre des présuppositions dogmatiques de notre étude, sans en faire une défense approfondie, c'est qu elle nous paraît être la condition indispensable de toute étude sérieuse sur la question qui nous occupe. Si, en effet, nous ne pouvons pas partir, dans notre étude, de ce qui est, de ce que nous connaissons par expérience ; s'il nous faut prendre pour point de départ l'affirmation que les conditions normales d'existence de notre globe terrestre sont tout autres que celles constatées actuellement par la science, nous voguons alors en pleine fantaisie. Chacun s'imaginera cette nature normale à sa façon, et dès lors, il est inutile de discuter, puisque la base commune, nécessaire à toute discussion fructueuse et sérieuse, manque totalement. Nous tenons cependant à montrer que notre thèse ci-dessus nous paraît impliquée par la manière dont Jésus considère la nature.

Les adversaires de notre thèse estiment donc que, par suite du péché, le désordre règne non seulement dans l'humanité, — ce que nous affirmons implicitement dans notre troisième thèse, — mais aussi dans la nature. La preuve de ce désordre, c'est, disent-ils, la loi de la souffrance à laquelle sont soumis tous les êtres sensibles, c'est la lutte pour l'existence qui règne du haut en bas de l'échelle humaine et animale. La conséquence de ce désordre, c'est que, ce que nous appelons l'ordre naturel n'est pas en réalité l'ordre naturel, l'ordre normal, mais un ordre sous-naturel, tandis que l'ordre normal, celui qui aurait été l'ordre de la nature avec une humanité sainte et parfaite, nous apparaît aujourd'hui avec le caractère de l'extraordinaire, du surnaturel.

Nous ne voulons pas aborder ici le problème de la souffrance, cela nous entraînerait trop loin. Pour notre compte, nous estimons qu'un être sensible, et dont l'éducation est à faire, ne peut pas se passer de l'école sévère de la souffrance, et que, si l'homme est appelé à s'élever de l'esclavage de la chair à la liberté glorieuse des fils de Dieu, Dieu ne pouvait faire autre-

ment que de le placer dans un monde semblable au nôtre. D'ailleurs, l'immense majorité des souffrances humaines sont la conséquence plus ou moins immédiate des péchés des hommes, même abstraction faite du péché du premier couple humain. Mais là n'est pas la question. Comme la paléontologie constate de la manière la plus décisive qu'il y a eu des animaux carnassiers, et par conséquent des souffrances, avant l'apparition de l'homme ici-bas, comme la géologie constate également, avant l'apparition de l'homme, qu'il y a eu ici-bas des catastrophes cosmiques, une chose est certaine, évidente : c'est que la souffrance et le désordre ont existé ici-bas antérieurement à l'apparition de l'homme, donc indépendamment du péché de la race adamitique. Nous n'avons donc à rigoureusement parler, aucune preuve d'une modification dans la nature de notre planète par suite du péché du ou des premiers couples humain, ou plutôt nous avons la preuve du contraire.

Les partisans de cette opinion en ont si bien senti les difficultés que quelques-uns, à la suite d'Origène, des mystiques Œtinger et Baader, de Charles Secrétan, ont transporté la chute en dehors de notre planète et antérieurement à l'organisation définitive de celle-ci. Le désordre et la souffrance règnant dans celle-ci, déjà avant l'apparition de l'homme, serait ainsi le contre-coup de l'introduction du péché dans une autre partie de l'univers.

Mais c'est là une hypothèse purement gratuite, qui ne saurait d'ailleurs invoquer en sa faveur ni l'Ancien, ni le Nouveau Testament, par l'excellente raison que les auteurs de ces écrits ne connaissaient que deux sphères habitables: la terre, et les cieux, trône de Dieu et demeure de la perfection. Du reste, d'un bout à l'autre des livres bibliques, court la pensée que ce monde-ci est un monde d'ordre et non de confusion, un monde qui raconte la gloire de Dieu et manifeste l'œuvre de ses mains[1], une création qui révèle à qui sait les voir les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité[2]. « Tes œuvres sont en grand nombre, ô Eternel, s'écrie le psal-

[1] Ps. XIX, 1. — [2] Rom. I, 20.

miste, tu les as toutes faites avec sagesse[1]. » Rien, dans la bouche du Christ qui voit l'action de Dieu dans la croissance des lys des champs et dans la chute d'un passereau, ne vient infirmer cette donnée générale de l'enseignement biblique. S'il y a du désordre, s'il y a des souffrances ici-bas, les unes ont pour auteur Dieu lui-même, qui châtie celui qu'Il aime comme un père l'enfant qu'il chérit[2], et nous enseigne l'obéissance par la souffrance même[3]; les autres sont causées par l'action de Satan et de ses démons[4], ou bien par les transgressions mêmes de ceux qui sont frappés[5]. Nulle part, dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ n'est représenté comme ayant pour mission une restauration physique de notre globe, mais comme ayant une tâche d'ordre religieux et moral, la destruction du péché et l'établissement du règne de Dieu: « Le fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu[6]. » « Le fils de Dieu a paru afin de détruire les œuvres du diable[7]. » C'est ainsi qu'il est appelé à réaliser le vœu du psalmiste « que les pécheurs disparaissent de la terre, et que les méchants ne soient plus[8]. » Nous ne constatons, du reste, pas que la constitution physique de notre globe et les lois qui la régissent aient subi une modification quelconque à partir de Jésus-Christ. Ce qui est vrai, c'est que soit les prophètes, soit les apôtres, soit Jésus-Christ lui-même, lorsqu'il parle de son retour et de son avènement comme Messie, annoncent une transformation complète de notre globe, un renouvellement de la face de la terre, de telle sorte que celle-ci deviendra, — mais non, redeviendra, — un séjour de délices[9].

[1] Ps. CIV, 24. — [2] Prov. III, 12. — [3] Hébr. V, 8; II, 10.

[4] Voir les guérisons de démoniaques, de muets, de lunatiques, de paralytiques, guéris par l'expulsion des démons que l'on croyait habiter en eux et occasionner ces maladies, cf. en partie, Luc XIII, 16.

[5] Destruction de Sodome et Gomorrhe, ruine de Jérusalem et captivité du peuple, déchéance de Saül, plaies d'Egypte etc.

[6] Luc XIX, 10.

[7] 1 Jean III, 8.

[8] Ps. CIV, 35.

[9] Esaïe LX, LXI, LXV, 17-25; Rom. VIII, 18-25; Apoc. XXI à XXII, 5; Mat. XIX, 28; XXIV, 29-30 cf. parall. Marc XIII, 24 à 26 et Luc XXI, 25-27.

Ajoutons qu'il est bien difficile de comprendre comment, ensuite du péché d'êtres étrangers à notre planète et sans rapport avec elle, les humains d'ici-bas auraient été condamnés à souffrir, les animaux à s'entre-dévorer, et, pour reprendre des exemples empruntés à M. J.-A. Porret, la ciguë à ressembler au cerfeuil d'une manière étonnante, et la fausse oronge vénéneuse a revêtir les dehors appétissants de l'oronge comestible[1]. On ne perçoit pas, entre la cause indiquée et les effets, de lien organique ni de rapport logique ou moral.

Enfin, si la thèse du sous-naturel était vraie, si le surnaturel, le miraculeux était le vrai naturel, il en faudrait conclure que, si l'homme n'avait pas péché, il n'aurait plus eu besoin de cultiver la vigne, parce qu'il aurait pu changer l'eau en vin; qu'il n'aurait pas eu besoin de vaisseaux pour passer les mers et de ponts pour traverser les fleuves, mais qu'il aurait pu marcher sur l'eau; qu'il n'aurait pas eu besoin d'étudier la médecine, parce qu'il aurait guéri les malades par la parole ou par l'imposition des mains, ou plutôt qu'il n'y aurait plus eu de malades; qu'il aurait pu se passer de la météorologie et des ports abrités, parce que d'un mot il aurait apaisé les tempêtes. Et qu'on ne nous accuse pas de railler, puisque les défenseurs de ce point de vue admettent que les lois actuelles de la nature ne sont pas les lois normales, et que les actes miraculeux du Christ ne sont qu'une manifestation du vrai naturel. Mais s'il en était ainsi, il en résulterait que l'homme ne serait plus un homme, appelé comme tel à se développer physiquement, moralement, religieusement, intellectuellement, esthétiquement, mais que dès sa naissance il serait dieu, pouvant tout ce qu'il veut.

Telles sont les raisons qui nous empêchent de prendre au sérieux cette hypothèse par trop hypothétique. Entre ceux qui l'admettent et nous, il n'y a pas de base commune de discussion, et, pour eux, tout ce que nous dirons sur la question du surnaturel sera nécessairement nul et non avenu.

Ces présuppositions dogmatiques établies en accord avec M. Chapuis, passons à l'étude de notre sujet, miracle et surna-

[1] Voir *Evangile et science*, p. 59 et 60.

turel, et commençons par bien définir les principaux termes employés dans cette étude, pour éviter tout malentendu, et d'abord celui du surnaturel.

II

Définitions.

Surnaturel, dirons-nous avec Littré, signifie *ce qui est au-dessus de la nature*. Seulement, nous n'avons là qu'une définition de mot et non de chose, et c'est la chose qui importe. Pour arriver à celle-ci, il s'agit de s'entendre sur le sens du mot nature, et c'est ici que la difficulté commence, attendu que Littré ne donne pas moins de vingt-neuf acceptions de ce terme. Selon nous, tout ce qui existe dans l'univers se répartit en deux grands règnes, le règne de l'esprit et celui de la nature, et c'est pourquoi la science, qui a pour objet la connaissance de ce qui est, comprend deux classes de sciences, les sciences de l'esprit et les sciences de la nature. Pour nous, qui sommes moniste, la nature et l'esprit ne sont que deux formes différentes d'existence d'une seule et même substance, mais la question n'importe pas ici au point que nos conclusions ne puissent être admises que par des monistes. Nous tenons seulement à marquer ici le fait que tout ce qui existe est ou bien esprit, ou bien nature, ou bien encore un amalgame des deux.

Mais qu'est-ce que nous appelons esprit et qu'est-ce que nous appelons nature? Nous appelons esprit tout ce qui est doué de sui-conscience et de volonté, tout ce qui est une personne. Spirituel est donc synonyme de personnel; un être spirituel est un être personnel. Ajoutons, pour être plus précis, qu'un être doué de volonté et de la conscience de soi, ou, si vous aimez mieux, qu'une volonté consciente d'elle-même c'est une force douée de liberté, ou tout au moins, susceptible de liberté; car la liberté est la faculté d'une force consciente d'elle-même de se diriger elle-même, de puiser en elle-même ses raisons d'agir.

Notre définition de l'esprit implique déjà celle que nous donnons de la nature. A nos yeux, la nature comprend tous les êtres, minéraux, végétaux ou animaux, liquides, solides ou

gazeux, qui n'ont point la conscience de soi. Si, comme nous le pensons, la notion de substance se ramène à celle de force, le monde de la nature est le monde des forces non conscientes d'elles-mêmes, des forces impersonnelles, tandis que le monde de l'esprit est le monde des forces conscientes, des volontés libres, des êtres personnels. Si nous étions panthéiste, c'est-à-dire si nous ne croyions pas à un Dieu esprit, donc personnel, le monde des forces inconscientes serait le jeu et le domaine du hasard, de l'indétermination. Etant théiste, nous croyons que la nature est soumise à Dieu, régie par Dieu; la volonté de Dieu est donc une nécessité pour la nature. La nature est ainsi l'ensemble des êtres et des choses dépourvues de volonté consciente de soi et soumis à l'empire de la nécessité, de telle sorte que les phénomènes de la nature s'enchaînent et se succèdent suivant des lois qui leur sont imposées par Dieu, le surnaturel par excellence, lois auxquelles ces êtres et ces choses ne peuvent déroger.

De ce qui précède résulte que le surnaturel, étant ce qui est au-dessus de la nature, se confond avec le spirituel. Spirituel et surnaturel sont pour nous synonymes. J.-F. Astié et Charles Secrétan avaient dit quelque chose d'approchant, quand ils ont écrit que le surnaturel c'est la liberté. La liberté en est, effectivement, un des caractères essentiels.

On a fait des objections à cette définition du surnaturel. Notre collègue, M. Bovon, nous a fait remarquer qu'en faisant de spirituel, surnaturel, divin, des termes équivalents, nous aboutissions à considérer comme divins les hommes qui abusent de leurs facultés spirituelles pour faire le mal. A ses yeux, le naturel, c'est tout ce qui est déterminé par le péché, tandis que le surnaturel, c'est la grâce de Dieu et tout ce qui en dérive.

Cette dernière définition, qui est également celle du catholicisme, pour lequel chrétien est synonyme de surnaturel, nous paraît à la fois imprécise et dangereuse. Elle aboutit tout d'abord, ou bien à exclure la nature du domaine du naturel, ou bien à considérer la nature, le monde physique, comme déterminé, régi par le péché. Or, cette dernière idée est absolument contraire à l'esprit général de l'Evangile, qui considère le

monde physique actuel comme créé et dirigé par Dieu. Quant à exclure le monde physique du domaine du naturel, c'est une proposition qui ne s'entend pas, si les mots ont encore un sens. Cette définition a, secondement, le tort de parquer tout ce qui existe en deux règnes opposés, celui du péché et celui de la grâce. De là deux alternatives: ou bien le règne de la grâce se restreint à la sphère d'influence du christianisme, et alors tout ce qui s'est fait et se fait en dehors de l'action de la grâce de Dieu *en et par Jésus-Christ* doit être considéré comme péché, ce qui est une prétention insoutenable en présence des faits. Ou bien, tout ce qui s'est fait et se fait de bon dans l'humanité est dû à l'action de la grâce, auquel cas les deux notions de surnaturel et naturel sont équivalentes à celles de bien et de mal. Mais alors, autant employer uniquement ces deux dernières, en soi beaucoup plus claires et intelligibles. Seulement, si surnaturel était synonyme de bien, et naturel de mal, il en faudrait conclure que la nature, œuvre de Dieu, est mauvaise, et qu'il doit sans cesse corriger cette première œuvre mauvaise par l'action bonne de sa grâce.

Nous préférons donc nous en tenir à notre définition du surnaturel, d'après laquelle surnaturel est ce qui est au-dessus de la nature, le spirituel, le personnel, ce qui est doué de conscience de soi et de volonté. A ce point de vue, Dieu et l'homme sont tous deux des êtres surnaturels, puisque ce sont tous deux des volontés conscientes d'elles-mêmes. Le fait que l'homme use souvent mal de sa volonté et de son intelligence, ne change rien à sa qualité d'être surnaturel, puisqu'il n'en demeure pas moins un être créé à l'image de Dieu, un être personnel. Ce n'est que s'il persévère avec obstination dans le mal, dans tous les domaines du mal, qu'il descend au niveau de la brute, qu'il devient un animal, une simple partie de la nature. Seulement, pour plus de clarté, et pour éviter toute confusion, on peut distinguer le surnaturel divin du surnaturel humain, comme on distingue l'esprit divin de l'esprit humain.

Si, maintenant, nous examinons les définitions que M. Chapuis donne du surnaturel et de la nature, nous ne leur reprocherons pas d'être différentes des nôtres, — c'est leur droit, — mais de

manquer de précision et de logique, ce qui a été, je crois, la cause de plusieurs malentendus sur la pensée de notre collègue : « Nous appelons nature, dit-il, cet ensemble de lois et de phénomènes qui président à l'évolution des êtres de l'ordre universel et qui sont perceptibles à nos sens. Ces phénomènes et leurs lois nous apparaissent dominés pour une part infiniment large par la nécessité ; ils apparaissent dans une succession régulière.... Le domaine du surnaturel embrasse un ordre de phénomènes particuliers, dont le caractère essentiel est d'être ou compris ou perçus, comme échappant au cours régulier des choses[1].... » « A proprement parler, la religion est le vrai, le réel surnaturel, puisque quiconque est religieux pose et proclame la relation du fini et de l'infini, de l'homme avec la source de l'être, de l'homme, dans la nature, partie intégrante de la nature, avec la cause initiale et supérieure à la nature[2]. »

Dans sa définition de la nature, nous notons trois affirmations inexactes: 1° que les phénomènes président à l'évolution des êtres de l'ordre universel, tandis que ce sont précisément les phénomènes qui constituent la matière de l'évolution ; 2° que les lois présidant à l'évolution des êtres sont perceptibles à nos sens, tandis que les lois du monde phénoménal sont, en fait, des créations de notre esprit, des généralisations de l'esprit, suggérées il est vrai par les données de l'expérience sensible. C'est d'ailleurs ce que M. Chapuis admet lui-même[3], en fidèle disciple de Kant et de Charles Secrétan ; 3° que ces lois nous apparaissent dominées par la nécessité; ceci est sans doute exact des phénomènes, mais non des lois de la nature, qui sont précisément les formes différentes que revêt, suivant les genres de phénomènes, cette loi générale de la nécessité.

La notion du surnaturel de M. Chapuis prête également le flanc à la critique, à cause de son caractère flottant. Peut-on dire que le surnaturel embrasse un ordre de *phénomènes* particuliers, quand on s'attache précisément à démontrer que le

[1] Page 8.

[2] Page 10, et cf. page 32 où nous lisons cette phrase : « Celui qui croit en Dieu croit par cela même au « surnaturel. »

[3] Cf. le chapitre I intitulé « le surnaturel et les lois de la nature. »

surnaturel n'a pas de place dans la nature, c'est-à-dire dans le monde des phénomènes[1]? Evidemment cela n'est pas clair, c'est même contradictoire. Peut-on dire que le caractère essentiel des phénomènes constituant l'ordre surnaturel est d'être compris, ou perçus, comme échappant au cours régulier des choses, ou, comme contradictoire aux lois de l'esprit, quand on considère Dieu, celui qui, par excellence, est au-dessus de la nature, comme surnaturel. Je conçois bien ce que M. Chapuis veut dire, c'est que l'action de Dieu dans la nature ne peut pas être saisie par notre raison théorique, par l'intelligence seule, mais cela devrait être dit plus clairement, attendu que ni la notion de Dieu, ni celle du surnaturel en général n'est une notion contradictoire aux lois de notre esprit, à notre mentalité; et la preuve, c'est que la mentalité de M. Chapuis l'admet. C'est ainsi que son affirmation que le surnaturel n'a pas de place intelligible dans l'ordre naturel[2], n'a pas été comprise par les adversaires du point de vue de M. Chapuis dans le sens où il l'avait entendu, et qu'ainsi elle a soulevé des protestations.

Si, pour notre auteur, le divin c'est le surnaturel, puisque donc Dieu est esprit, puisque l'homme est un être fait à l'image de Dieu en sa qualité d'être spirituel, nous pensons qu'il sera plus avantageux pour la clarté de notre discussion, de partir de notre définition: le surnaturel, c'est le spirituel, et le propre de l'être spirituel c'est d'être une volonté consciente de soi, douée comme telle de liberté. Ajoutons que l'un des caractères du spirituel, du surnaturel, c'est de n'être pas perceptible par nos sens physiques, attendu qu'il n'a pas les propriétés caractéristiques de la matière, l'étendue, la pesanteur, l'impénétrabilité; il ne tient donc pas au monde phénoménal, et n'a ni corps ni forme.

La nature, au contraire, telle que nous l'entendons ici, c'est le monde phénoménal. C'est l'ensemble des êtres et des choses, dépourvus de la conscience de soi, mais occupant par contre une place dans l'espace, susceptibles d'être nombrés, mesurés,

[1] Cf. chapitre Ier et spécialement les pages 65 et 66.

[2] Page 65.

pesés, perceptibles d'une manière quelconque par nos sens physiques.

De cette double définition de la nature et du surnaturel il résulte que l'être humain appartient à la fois à l'un et à l'autre règne. C'est un être spirituel dans un corps, donc engagé dans la nature et, par ce corps, partie intégrante de la nature. Les progrès de la psychologie et de la physiologie modernes ont fait renoncer aux théories de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz de l'impossibilité de rapports directs, immédiats entre l'esprit et le corps. Dans l'être humain il y a sans cesse action et rapport réciproques de l'esprit et du corps, du surnaturel et du naturel, du conscient et de l'inconscient, du volontaire et du déterminé. J'ajoute incidemment que cette relation constante, ainsi que la gradation insensible qui va des phénomènes conscients aux inconscients, s'explique le mieux dans l'hypothèse du monisme; mais, abstraction faite de ce monisme, et en maintenant l'hypothèse du dualisme de l'esprit et du corps, nous pouvons partir du fait de leurs rapports réciproques et constants, comme d'un fait admis aujourd'hui de tous. C'est un principe commun admis à la discussion.

Un autre terme à élucider est celui de *loi*, parce qu'ici règnent de graves malentendus. M. Chapuis insiste sur la fixité, l'immutabilité, l'invariabilité, la nécessité de la loi. C'est à ses yeux, — et aux nôtres, — la condition préalable de toute science. Ses adversaires, MM. J.-Alfred et Charles Porret, Bois de Montauban, H. Secretan, s'appuyant sur des déclarations de MM. Boutroux, Huxley, Henri Dufour, relèvent, au contraire, le caractère approximatif des lois scientifiques, leur caractère partiellement contingent. Les uns et les autres ont raison, parce que, par ce terme de loi, — de loi naturelle, s'entend, — ils ne désignent pas la même chose.

Ces derniers entendent par ce terme de lois de la nature les propositions, les formules dans lesquelles les savants ont fixé l'ordre de succession et de coexistence des phénomènes dans les divers domaines de la nature. Or, il suffit d'un peu de réflexion pour se rendre compte que ces lois ne sont pas absolues, par la raison que, basées sur un nombre plus ou moins

grand d'observations et d'expériences, elles peuvent toujours être corrigées, modifiées, amendées, contredites même parfois par de nouvelles expériences et de nouvelles observations. Les lois scientifiques ne sont donc pas des lois absolues, puisque la science humaine n'est pas parfaite, absolue; au fond, elles ne sont que des hypothèses dont le degré de plausibilité et de vraisemblance augmente au fur et à mesure qu'elles sont confirmées par l'expérience. Deux atomes d'hydrogène et un d'oxygène forment de l'eau: c'est une loi scientifique qui passe pour l'expression de la réalité, pour une loi de la nature jusqu'au jour, — théoriquement possible, — où l'examen plus minutieux de certains cas, jusqu'alors non observés, prouverait que l'eau n'a pas exactement cette composition.

D'autre part, soit notre activité pratique, soit notre travail scientifique ont pour condition préliminaire indispensable la conviction de la stabilité absolue de l'ordre de la nature. Pour l'homme religieux, cette conviction n'est pas autre chose que la confiance dans la fidélité divine. Croire au Dieu de l'Evangile, à la sagesse parfaite de la Providence, c'est croire que Dieu régit la nature, l'univers physique, de telle manière que des causes identiques produisent inévitablement des effets identiques; c'est avoir la certitude que les lois régissant la nature, autrement dit les volontés de Dieu par rapport à la nature, sont toujours constantes et semblables. Dans ce sens, les lois de la nature sont absolues et non point contingentes. Que cette affirmation de la fixité, de l'immutabilité des lois de la nature ainsi entendues corresponde à un besoin à la fois pratique et théorique de notre esprit, c'est ce que nous ne démontrerons pas après M. Chapuis[1]. C'est, du reste, inutile pour quiconque se donne la peine de réfléchir. On peut dire que tout l'effort de la science tend à la découverte de ces lois divines, qu'elle cherche précisément à fixer dans ses formules ou lois scientifiques. Sur bien des points, elle espère avoir réussi, mais elle est la première à reconnaître l'étendue de ses lacunes et la grandeur de son ignorance.

[1] Cf. pages 36 et suivantes.

De cette double signification de l'expression *lois de la nature*, il résulte qu'il est inexact de dire que deux ou plusieurs faits se succèdent en vertu des lois découvertes par la science. Objectivement, la science ne connaît que des faits, des phénomènes se succédant ou coexistant, dans un certain temps et dans un certain lieu, suivant un certain ordre. Les lois par lesquelles le savant essaie de fixer et d'expliquer l'ordre de succession et de coexistance d'une certaine espèce de phénomènes, n'existent pas en dehors de son esprit et de l'esprit des autres savants. Elles sont purement subjectives. C'est par un abus de langage qu'on les considère comme objectives à l'égal des phénomènes eux-mêmes, et cet abus de langage provient de la confusion que l'on fait entre les lois civiles et pénales d'un côté, les lois naturelles ou physiques de l'autre. Les premières sont objectives, elles sont inscrites dans les codes, et les actions des citoyens doivent s'y conformer. Les secondes, au contraire, sont des formules qui ne sont pas perçues comme telles, elles n'ont pas d'existence objective; elles sont le résultat de l'observation des faits et doivent se plier à l'observation des faits.

Et si l'on parle des lois de la nature dans le sens qu'on peut appeler divin, de l'expression, c'est-à-dire des modes réels d'existence et d'activité des êtres phénoménaux, on ne peut pas davantage dire qu'elles ont une existence objective. Etant des volontés particulières du Dieu qui soutient et anime toutes choses par sa volonté toute puissante, elles n'existent qu'en Dieu. Ainsi donc, les lois de la nature n'existent qu'en Dieu et dans l'esprit de l'homme. Ceci dit pour éviter cette sorte de fétichisme qui fait des lois de la nature des entités que l'on oppose à Dieu comme limitant son action.

La notion de loi s'applique aussi au règne de l'esprit. Il y a des lois qui président à l'existence et au développement du monde spirituel. C'est là un côté de la question que M. Chapuis n'a pas relevé, et qu'il paraît avoir méconnu en parlant du caractère inintelligible du surnaturel; mais peut-être que c'est seulement l'ambiguïté du langage qui a trahi sa vraie pensée. Quoi qu'il en soit, si le surnaturel c'est le divin, le spirituel, il est évidemment impropre de le nommer inintelligible, puisque non

seulement l'intelligence conçoit l'existence de l'esprit et que nous connaissons l'esprit mieux que la matière puisque nous le percevons directement, mais qu'on a même pu formuler certaines lois de la vie spirituelle. On a remarqué, par exemple, que ni la direction ni l'intensité de la volonté ne sont fixes, mais qu'elles se modifient et se déterminent constamment par l'effet de ses décisions mêmes; que nos idées ou nos idéals ont une grande influence sur nos résolutions, qu'il faut donc bien prendre garde à notre vie intérieure; que la répétition fréquente et régulière de certaines actions ou attitudes tend à provoquer la naissance des sentiments mêmes qui, normalement, doivent inspirer ces actions; que nos facultés spirituelles, tout comme nos membres, s'étiolent dans l'oisiveté et se fortifient par un exercice modéré et régulier. Seulement, les êtres spirituels possédant l'attribut de la liberté, leur activité ne peut pas être fixée d'avance d'une manière complète. Alors même que l'on connaîtrait toutes les lois régissant la vie spirituelle, on ne pourrait cependant établir d'avance tout, absolument tout ce que feront les êtres spirituels, sauf le jour où les uns et les autres nous serons arrivés à la perfection morale.

Ce qui à l'heure actuelle est encore le plus ignoré, ce sont les lois selon lesquelles le spirituel agit sur le physique et vice-versa. La raison de cette ignorance gît dans le fait que l'esprit est force pure, inétendue, invisible, insoumis à toute mesure commune avec la nature qui est matérielle, étendue et pondérable. Voilà pourquoi, — comme nous le verrons tout à l'heure, — nous ignorons comment Dieu agit sur la nature, et pourquoi l'action de Dieu ne peut jamais être constatée par la science. Nous connaissons un peu moins mal les relations réciproques de l'esprit et de la nature dans l'être humain. Mais ici encore, en dépit des progrès de la physiologie et de la psychologie modernes et des découvertes de l'hypnotisme, il y a dans ce domaine beaucoup de mystères, dont plus d'un nous paraît insoluble pour longtemps encore.

Enfin, pour achever de déblayer le terrain des malentendus possibles, fixons le sens dans lequel nous employons les mots *objectif* et *subjectif*, appliqués à la forme et au contenu de nos

connaissances. Ici encore nous croyons que la terminologie de M. Chapuis n'a pas été comprise, et que, quand il a écrit « le surnaturel objectif est une notion qui ne s'entend pas[1], » il n'a pas été entendu, et plusieurs ont cru que, par là, le surnaturel était relégué dans le domaine de l'imaginaire et de l'illusoire.

Depuis la *Critique de la raison pure* de Kant et les travaux de la physique moderne, il n'est plus permis de croire que notre esprit perçoit les choses telles qu'elles existent en réalité. Non seulement les perceptions sensibles nous donnent déjà une traduction de la réalité, mais cette traduction est encore retravaillée par les opérations conscientes et inconscientes de l'esprit. Pour cette raison, on peut bien dire que toutes nos connaissances, tous nos jugements sont subjectifs, c'est-à-dire tiennent en partie à la nature, à la constitution physique et spirituelle du sujet. Nos jugements ne sont donc pas objectifs en ce sens qu'ils ne sont pas absolument adéquats à leur objet.

Il importe toutefois de remarquer que nos jugements ne présentent pas tous le même degré de subjectivité, et que, de ce fait, ils peuvent être divisés en deux grandes classes: les jugements théoriques ou ontologiques, et les jugements appréciatifs ou qualificatifs. Les premiers expriment l'état des êtres ou des choses tel qu'il apparaît à notre faculté de représentation, indépendamment de nos besoins et de nos aspirations; par exemple: cette table a quatre pieds, le traité de Westphalie a été signé en 1648, l'eau bout à 100 degrés, cet officier est capitaine, le soleil est voilé par les nuages. Les jugements qualificatifs, au contraire, expriment le rapport dans lequel les êtres ou les choses se comportent à l'égard de mes sentiments, mes désirs, ma manière de penser ou d'agir; par exemple: cette table est fort jolie; le traité de Westphalie a été un bienfait pour l'Allemagne; cette eau est agréable à boire; cet officier ne mérite pas d'être capitaine; le soleil est trop chaud pour la saison.

Il est facile de voir, par ces quelques exemples, que l'accord, entre les hommes, est beaucoup plus facile à obtenir sur les

[1] Page 63.

jugements de la première classe que sur ceux de la seconde, ces derniers dépendant beaucoup plus de l'individualité des personnes. On peut même dire qu'entre gens normalement constitués, les jugements de la première catégorie sont identiques; pourquoi? parce qu'il s'agit simplement de se prononcer sur une question de fait: ceci est-il ainsi ou ainsi? tandis que, dans les jugements de la seconde catégorie, il s'agit d'apprécier les faits.

Or les jugements scientifiques sont tous, sans exception, des jugements théoriques ou ontologiques. La science n'est qu'un ensemble de jugements théoriques portés sur les divers phénomènes perceptibles. La science se borne donc à dire: voici ce qui se passe, ce qui s'est passé; voici ce qui se passera dans telles et telles conditions; ces phénomènes se suivent dans tel ordre, ceux-ci dans tel autre; ces phénomènes coexistant en un tel moment, il en résultera tel phénomène et non pas tel autre. Là se borne le rôle de la science: connaître les phénomènes et les lois de leur coexistence et de leur succession. Voilà pourquoi le champ de la science s'accroît tous les jours de vérités incontestées.

Les jugements eudémonistes[1], esthétiques, téléologiques, moraux et religieux sont par contre des jugements qualificatifs, comme tels, dépendant étroitement de l'idiosyncrasie de ceux qui les émettent.

Arrêtons-nous un instant sur la catégorie des jugements religieux. Un jugement religieux est celui par lequel j'affirme ou je nie d'un être ou d'une chose, d'un ou plusieurs phénomènes, qu'il y a en lui ou en eux quelque chose de divin, c'est-à-dire ou bien que Dieu en est la cause ou bien qu'il éveille le sentiment religieux. Exemples: le fait de l'obligation morale est un phénomène que me fait connaître l'observation interne de mon esprit; il peut être et il est effectivement l'objet de jugements théoriques, il peut être étudié scientifiquement. C'est ainsi que les moralistes seront d'accord pour affirmer le caractère catégorique, inconditionnel, de l'impératif de la conscience. Mais si

[1] Nous désignons ainsi les jugements par lesquels nous apprécions les objets d'après l'impression de bien-être on de malaise physique qu'ils nous procurent.

j'affirme que cet impératif moral est l'ordre même de Dieu, j'énonce un jugement religieux que n'admettront, par conséquent, que les gens religieux. Le psalmiste, disant que les cieux racontent la gloire de Dieu, émet un jugement religieux, qualificatif et non théorique. Je fais de même, quand, à la suite d'une maladie, je dis: « Dieu m'a éprouvé, Dieu m'a guéri. »

Or le propre du jugement religieux, comme de tout jugement qualificatif, est l'impossibilité pour son auteur d'en démontrer la justesse, le bien fondé, à tout homme, à la seule condition qu'il soit intelligent. De même qu'on ne peut pas prouver la beauté d'un tableau ou d'un paysage, on ne peut pas davantage prouver que Dieu a été agissant dans telle ou telle circonstance déterminée. La présence de Dieu se sent, s'éprouve par l'homme doué de sens religieux, comme la beauté de la nature ou d'une œuvre d'art se fait sentir à celui qui a le sens esthétique développé. Personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est par l'esprit de Dieu[1]. C'est ce que M. Chapuis a voulu dire quand il soutient que le surnaturel objectif n'existe pas; seulement cette manière de s'exprimer prête au malentendu, parce qu'elle paraît dire que le surnaturel, c'est-à-dire ici l'action de Dieu, n'existe pas en soi, objectivement, mais seulement dans l'impression subjective de l'esprit humain, or telle n'est point ni la pensée de M. Chapuis, ni la nôtre. Quand, comme chrétiens, nous affirmons que Dieu nous a envoyé une épreuve ou une bénédiction, qu'Il nous a consolés, guéris ou fortifiés, nous entendons bel et bien affirmer une action réelle, objective de Dieu. Seulement cette action n'est pas susceptible de démonstration: elle sera crue par ceux qui ont foi en nous et qui ont fait les mêmes expériences que nous : elle sera niée ou mise en doute par ceux qui n'ont pas cette foi et n'ont pas fait cette expérience.

Ceci étant admis par M. Chapuis, il n'aurait pas dû écrire que « le surnaturel n'a pas de place intelligible dans l'ordre naturel[2]. » De deux choses l'une: ou bien cela signifie que le surnaturel n'est pas un des éléments de la nature, et alors c'est une

[1] 1 Cor. II, 11 et suivants.

[2] Page 65.

vérité à la Palisse, puisque, par définition, le surnaturel est ce qui est au-dessus de la nature. Ou bien, elle écarte l'action du surnaturel divin dans et sur la nature, tandis que le sens religieux l'affirme. Il aurait été plus clair de dire: la science ne connaît pas et n'a pas à connaître le surnaturel divin dans la nature: pour elle, tout phénomène à sa cause dans la nature ou dans l'homme; pour elle, Dieu n'est jamais une cause, jamais une explication.

Mais la science, si elle veut rester dans son domaine, n'a pas le droit non plus de nier le surnaturel divin, la causalité divine. Elle n'a qu'à l'ignorer, cela ne la regarde pas; c'est l'affaire de la foi religieuse. De même la science n'a pas à s'inquiéter de savoir si les choses sont belles ou laides, morales ou immorales, agréables ou désagréables à l'homme. Mais le fait de l'ignorer ne signifie point que les choses ne présentent point ces qualités-là.

III

Les miracles de Jésus-Christ.

A la lumière des principes que nous venons d'exposer, considérons maintenant ce que nos versions bibliques appellent les miracles de Jésus-Christ. Je remarque, en passant, que les termes grecs que les quatre évangélistes mettent dans la bouche de Jésus pour désigner ses actes extraordinaires sont ceux de δυνάμεις[1], de σημεῖα[2] et de ἔργα[3]. Le mot τέρατα, prodiges, ne se trouve qu'une fois dans la bouche de Jésus, à savoir Mat. XXIV, 24 et parall.; Marc XIII, 22: « Il s'élèvera, dit-il, de faux Christs et de faux prophètes; ils feront des σημεῖα καὶ τέρατα pour séduire les élus. »

Deux questions bien distinctes se posent à propos de ces œuvres extraordinaires du Rédempteur, une question de critique historique: les faits racontés se sont-ils réellement passés tels qu'ils sont racontés dans les Evangiles? — une question philosophique: à supposer que tout ou partie des faits racontés

[1] Mat. VII, 22; XI, 21-23; Marc IX, 39; Luc X, 13.

[2] Mat. XII, 39; XVI, 4; Marc XVI, 17; Luc XI, 29; Jean VI, 26.

[3] Jean V, 36; XIV, 12.

soient des faits réels, comment devons-nous les concevoir?

Occupons-nous tout d'abord de la première de ces questions: les œuvres extraordinaires que les évangélistes rapportent de Jésus sont-elles des faits réels?... Il est évident que la question ne se pose pas pour ceux qui croient à l'inspiration plénière de la Bible, puisque pour eux tout ce qui est écrit dans le saint volume est absolument vrai et authentique. Il est inutile de discuter avec les représentants de ce point de vue, lesquels d'ailleurs ne se trouvent plus dans les rangs des théologiens. Mais la question se pose pour tous ceux qui admettent le caractère plus ou moins humain des écrits bibliques, et sont prêts, en conséquence, à y reconnaître non seulement la possibilité mais aussi la présence effective d'erreurs historiques, géographiques, ou cosmologiques, et même de conceptions religieuses et morales imparfaites et par trop marquées du sceau de leur époque. « Une fois qu'on a admis à priori la possibilité et même la probabilité du miracle, écrit à ce propos M. Henri Bois, de Montauban[1], rien n'empêche que, examinant les miracles de la Bible, on en admette la réalité de quelques-uns et on rejette les autres. » Telle est la pensée, je crois, de tous ceux qui actuellement défendent d'une manière générale les miracles bibliques, même de ceux qui, comme M. Charles Porret, ne pensent pas que les livres bibliques doivent être soumis aux mêmes procédés d'investigation littéraire et historique que les autres écrits humains[2].

Quant à nous, nous sommes de ceux qui estiment que les livres bibliques doivent être examinés, quant à la crédibilité des faits qu'ils rapportent, avec les mêmes méthodes critiques que n'importe quel autre ouvrage de l'antiquité. Les théologiens qui veulent soustraire la Bible à une étude faite selon ces méthodes s'imaginent sans doute faire acte de respect pour le volume dont la lecture les a tant de fois édifiés. En réalité, ils lui rendent un bien mauvais service, puisqu'ils admettent implicitement, par cette attitude, qu'une étude impartiale et scientifique aboutirait à des résultats inquiétants pour la foi. D'ailleurs, le

[1] *Revue de Montauban*, année 1895, page 149 et 150.

[2] Voir la page 3 de sa leçon d'ouverture du 8 octobre 1895.

théologien chrétien qui réclame un traitement spécial pour le document primitif de sa religion, de quel droit contesterait-il au théologien musulman ou boudhiste le droit de réclamer le même privilège pour leurs livres saints? Non, l'homme de science et de foi que doit être le théologien chrétien doit être assez convaincu de l'excellence de sa religion pour admettre l'emploi des règles ordinaires de la critique littéraire et historique dans l'étude scientifique de la Bible. Celle-ci n'y perdra rien de sa valeur, bien au contraire.

Cette observation faite, disons d'emblée qu'on peut s'attendre d'avance à ce que le récit de la vie de Jésus-Christ raconte un certain nombre de faits extraordinaires. Tous les grands hommes, tous les fondateurs de religions ont leurs légendes. Plus l'impression qu'ils ont exercée sur leurs contemporains a été forte, plus celle-là a donné naissance à des récits de faits extraordinaires accomplis par ces héros. L'histoire de Jésus-Christ ne saurait avoir fait exception à cette règle, et cela pour trois raisons.

La première est que Jésus a réellement fait des œuvres sortant de l'ordinaire; et comme on prête volontiers aux riches, il est plus que vraisemblable qu'on lui a prêté d'autres miracles encore que ceux qu'il a réellement accomplis.

Il est à remarquer, en second lieu, que le peuple juif, surtout depuis la perte de son indépendance, était un peuple à qui nul événement, si étrange fût-il, ne paraissait impossible, s'il avait pour but de manifester la gloire des enfants d'Israël. Non seulement son histoire nationale est pleine d'événements merveilleux, autant et plus peut-être que l'histoire d'aucun autre peuple, mais il n'y a qu'à songer à ses rêveries apocalyptiques et eschatologiques pour se convaincre que ce trait de son esprit s'était encore accentué, depuis que la misère de sa situation matérielle faisait contraste avec son sentiment d'être le peuple élu de Dieu. Aussi bien Paul caractérise-t-il les Juifs comme un peuple demandant des miracles[1], et Jésus en avait dit autant de sa génération[2].

[1] 1 Cor. I, 22.

[2] Marc VIII, 11-12 cf. Mat. XII, 39; Jean IV, 48.

Enfin, il est à noter que le temps qui s'est écoulé entre la mort de Jésus et la composition des Evangiles (que l'on ne place pas avant 64 et dont le quatrième n'est pas antérieur à 90) laisse un laps de temps suffisant pour permettre l'éclosion de mythes et de légendes, et surtout la déformation de faits historiques ou la matérialisation, la transformation en faits réels de paraboles ou de paroles symboliques[1], ou bien encore l'augmentation du caractère merveilleux d'événements qui, en soi déjà, avaient quelque chose d'étonnant[2].

Ces réserves faites, je crois qu'il faut être très prudent, — et peut-être M. Chapuis ne l'a-t-il pas été suffisamment, — avant de rejeter un fait dans le domaine du merveilleux et du légendaire parce qu'il nous paraît invraisemblable. L'invraisemblable d'aujourd'hui est quelquefois la vérité de demain. On a tenu Galilée pour un fou avant de reconnaître que la terre était ronde, et les phénomènes hypnotiques ont été tout d'abord niés par les savants et les académies. En présence de l'observation de certains phénomènes de lévitation, par exemple dans le sommeil hypnotique, il ne faut plus déclarer impossible a priori la marche de Jésus sur les eaux. Les guérisons par la foi ou par suggestion, que les docteurs traitaient de billevesées il y a un demi-siècle, sont aujourd'hui un fait acquis à la science.

En somme, sur le terrain de la critique historique des faits, les divergences entre théologiens protestants sont aujourd'hui plutôt quantitatives que qualitatives, si l'on peut s'exprimer ainsi. En principe, tous admettent qu'il peut y avoir dans la Bible, et même dans les Evangiles, des mythes, des légendes, des amplifications miraculeuses de faits qui, en soi, n'avaient rien d'extraordinaire. Seulement, dans la pratique, c'est-à-dire en présence des textes, les uns sont plus conservateurs et maintiennent la réalité historique de la plupart des faits tels qu'ils sont racontés; d'autres sont plus hardis ou plus téméraires, et sont volontiers disposés à faire disparaître le caractère mira-

[1] Par exemple, le miracle de Cana, Jean II, 1-11, le figuier maudit et séché, Marc XI, 12-14, et 20 à 22.

[2] Par exemple, la tempête apaisée, Marc IV, 35-41, ou le miracle du statère, Mat. XVII, 24-27.

culeux de tout ou partie des faits racontés, en expliquant d'une manière ou d'une autre la formation de ces récits. M. Chapuis appartient à cette seconde catégorie d'esprits. S'il est permis de trouver sa critique trop téméraire sur certains points, il n'appartient pourtant pas de crier au scandale et au sacrilège à des hommes qui, eux aussi, font du triage parmi les récits miraculeux de la Bible, n'admettent plus l'arrêt du soleil sur Gabaon, et sont prêts, avec feu Astié, à remiser définitivement l'ânesse de Balaam. Entre eux et M. Chapuis il n'y a, sur ce point, qu'une différence de plus et de moins, et l'on peut affirmer, avec M. Chapuis, que, si ces récits miraculeux se trouvaient dans le Coran, dans le Zend-Avesta ou dans les histoires d'Hérodote, leurs défiances et leurs exigences critiques seraient singulièrement plus sévères. Il y a cent et deux cent ans, c'étaient les miracles qui couvraient la Bible de leur autorité; aujourd'hui c'est l'autorité de celle-ci qui fait admettre les miracles.

Passons maintenant à l'interprétation philosophique du miracle. L'interprétation ordinaire, celle que donne le dictionnaire Littré, est celle d'un acte contraire aux lois ordinaires de la nature et produit par une puissance surnaturelle[1]. Dans cette définition il y a deux affirmations à distinguer; d'abord une affirmation religieuse: la production du fait qualifié « miracle » par une puissance surnaturelle, c'est-à-dire, pour le chrétien, par Dieu agissant dans et sur la nature soit directement, soit indirectement, par l'intermédiaire d'un être humain; par conséquent le miracle est, au point de vue religieux, un fait qui a le don d'éveiller le sentiment de la présence ou de l'action divine. En second lieu, une affirmation scientifique, à savoir que le fait appelé miracle est un acte contraire aux lois de la nature.

Examinons d'un peu près ces deux thèses et d'abord la première, la thèse religieuse. Pour le chrétien, pour l'homme religieux en général, Dieu est non seulement le créateur de ce monde, mais celui qui le gouverne. Les destinées des nations et des individus sont dans ses mains comme celles du monde

[1] Les deux éléments les plus essentiels du miracle sont la dérogation au cours naturel des choses et l'intervention personnelle et particulière de Dieu, écrit M. H. Bois, *Revue de Montauban*, année 1895, page 145.

physique. A ce point de vue qui est, — inutile de le démontrer à des théologiens chrétiens, — le point de vue de la Bible, de sa première à sa dernière page, et celui de Jésus-Christ, toutes choses ont leur causalité dernière en Dieu, et toutes pourraient être qualifiées de miracles. Elles ne le sont pourtant pas, pas plus par les chrétiens d'aujourd'hui que par les écrivains bibliques. Pourquoi cela? parce que les uns et les autres distinguent entre, d'une part, le cours habituel, régulier de la nature et de l'histoire humaine, où l'action de Dieu leur apparaît comme médiate, indirecte, éloignée, et, d'autre part, certains faits extraordinaires, irréguliers, très rares, où ils voient le produit d'une intervention directe, immédiate de Dieu.

Cette distinction se justifie-t-elle aux yeux de la conscience religieuse? Il ne nous le paraît pas. D'abord, il est à remarquer que, plus un chrétien est pieux, plus il aperçoit la main de Dieu dans les événements de sa vie, dans la nature et dans l'histoire. Les causes secondes s'effacent à ses yeux devant la cause divine, ou plutôt deviennent les instruments de celle-ci. C'est ainsi que les événements les plus ordinaires, comme une maladie, une perte d'argent, une bonne récolte, deviennent, à ses yeux, des dispensations divines, tandis que l'homme a-religieux ou insuffisamment religieux n'y voit que le résultat du jeu ordinaire des forces naturelles ou des activités humaines[1]. Il suit de là que, pour un homme parfaitement pieux, tout apparaît sous l'angle religieux de la causalité divine. Et n'est-ce pas ainsi que Jésus-Christ a envisagé le monde et la vie? Pour lui, c'est Dieu qui fait lever le soleil et qui fait pleuvoir[2]; c'est Dieu qui nourrit les oiseaux et revêt les lis et l'herbe des champs[3]; si un passereau tombe à terre, c'est parce que Dieu le veut, et même les cheveux de notre tête sont tous comptés, de sorte que nous n'en perdons point sans la permission du Père céleste[4].

Objectera-t-on à cette affirmation que Christ lui-même parle

[1] Dans la cure d'âmes les pasteurs présentent toujours les joies et les souffrances de cette vie comme des bienfaits, des épreuves ou des châtiments de Dieu.

[2] Mat. V, 45, cf. Actes XIV, 16-17.

[3] Mat. VI, 25-34.

[4] Mat. X, 29-31 et Jean V, 17: mon Père agit jusqu'à présent.

de « signes, » de « puissances, » d' « œuvres, » termes par lesquels il ne peut désigner que des faits ne rentrant pas dans l'activité régulière et ordinaire de Dieu? L'objection est facile à réfuter. Ces signes, ces actes de puissance, ces œuvres de compassion et de charité, c'est Christ qui les accomplit en vertu de facultés que lui a accordées son Père céleste en vue même de sa mission rédemptrice. C'est pour l'accréditer comme envoyé de Dieu auprès de ceux que la sagesse de ses paroles et la sainteté de sa vie ne suffisent à persuader de son caractère messianique. Ces œuvres sont extraordinaires en tant que faites par un homme, mais de la part de Dieu elles n'ont rien d'étonnant; aussi bien « le Fils ne fait-il que ce qu'il voit faire au Père[1] » dans le gouvernement de ce monde. Comme le Père agit jusqu'à présent, le Fils aussi agit[2]. Jésus ne distingue donc pas entre une action ordinaire et une action extraordinaire, miraculeuse de Dieu. Mais, grâce à son cœur parfaitement pur, il voit sans cesse le Père céleste à l'œuvre dans le monde, et cela jusque dans les plus petits détails de l'existence. Il n'y a qu'une chose que Jésus-Christ, — et après lui tout chrétien, — n'attribue pas à Dieu, c'est le mal moral, le péché.

Si donc le miracle est, au point de vue religieux, un fait qui éveille chez ses témoins le sentiment de la présence et de l'action de Dieu et qu'ils rapportent par conséquent à la causalité divine, nous pouvons bien affirmer que plus un homme est religieux, plus il voit de miracles autour de lui. Dans ce sens, le mot de Medicus est vrai: « pour une piété parfaite, tout est miracle, » parce que tout éveille dans le cœur de l'homme parfaitement pieux le sentiment de l'action constante du Père céleste. Cela étant, on peut bien dire que la foi au miracle n'est qu'une forme imparfaite de la foi à la Providence; c'est la foi à la Providence des gens dont la piété imparfaite ne saisit l'action de Dieu que dans les phénomènes, dans les circonstances extraordinaires de la vie.

Cette brève analyse de la thèse religieuse impliquée par la définition du miracle fait pressentir notre appréciation de la

[1] Jean V, 19. — [2] Jean V, 17.

thèse scientifique: le miracle est un acte contraire aux lois de la nature. Il est vrai qu'aujourd'hui personne ne veut plus de cette forme de la thèse scientifique. Aujourd'hui, les partisans du miracle l'expliquent soit par une *dérogation* aux lois naturelles, soit par une *suspension* momentanée d'une ou de plusieurs de ses lois, soit par le *remplacement* d'une loi inférieure par une loi supérieure, soit par la *manifestation* ou l'*intervention* d'une ou de plusieurs lois rares ou inexpliquées dans l'état actuel de la science. Je n'entreprendrai pas la critique de ces explications, M. Chapuis a fort bien montré[1] qu'en définitive, elles aboutissent toutes, ou bien à supprimer le miracle, dans le sens d'une intervention *extraordinaire* de Dieu dans le cours des choses, ou bien, à revenir, par un détour, à la thèse de la définition ordinaire. Je n'ajouterai que deux ou trois observations.

La première est, qu'en présence d'un fait quelconque, nous n'avons pas le droit de dire qu'il constitue une dérogation aux lois de la nature, ou une suspension de celles-ci, ou un acte contraire à celles-ci, par l'excellente raison que nous ne connaissons complètement ni les lois du monde physique, ni celles du monde spirituel, ni celles qui président à l'action et à la réaction réciproques des deux. Il y a là une leçon de prudence et d'humilité dont tous, partisans et adversaires du miracle, doivent tenir compte, dans l'appréciation des faits qualifiés miraculeux.

Il est d'ailleurs bien difficile de comprendre, au point de vue chrétien, la distinction de deux modes d'action de Dieu dans la nature, d'un mode ordinaire et d'un mode extraordinaire. La raison que l'on indique pour la justifier, l'existence du péché, ne porte pas ou porte trop loin. Si c'est le péché qui rend le miracle nécessaire, parce que, ayant obscurci l'œil intérieur, il rend l'homme incapable de discerner Dieu dans le cours ordinaire des choses, on ne comprend pas pourquoi il se fait beaucoup moins de miracles de nos jours qu'auparavant, qu'au moyen-âge, par exemple, puisqu'il y a aujourd'hui autant de

[1] Voir le chapitre intitulé : « Les lois de la nature et les définitions du surnaturel physique. »

pécheurs et d'incrédules qu'alors. On ne comprend pas davantage pourquoi ce sont toujours les croyants, ceux qui en ont le moins besoin, qui constatent des miracles autour d'eux, et non pas les incrédules, auxquels précisément il en faudrait pour les convertir.

La seconde observation est que, à supposer exactement rapportés tous les miracles bibliques, cela ne contredit pas la thèse de M. Chapuis, — et la nôtre, — que, dans l'explication de ces faits, la science peut et doit faire absolument abstraction de Dieu et ne considérer que les causes secondes, c'est-à-dire l'enchaînement des faits. Prenons, par exemple, la multiplication des pains[1]. De deux choses l'une : ou bien le fait est faux, ou bien il est vrai. S'il est vrai, il s'est passé d'une certaine manière; il y a eu une succession de phénomènes au travers desquels cinq pains d'orge et deux poissons se sont transformés en une masse de nourriture suffisante pour nourrir cinq mille hommes. Eh bien, la tâche de la science serait, dans ce cas, de reconstituer la succession de ces divers phénomènes, d'exposer le comment du fait, sans s'inquiéter du pourquoi, question toute religieuse. Et il en est ainsi de tous les miracles. Que Dieu ou un être humain inspiré de Dieu en soit l'auteur, ils se sont toujours passés d'une certaine manière, et la tâche de la science est de chercher comment ils se sont passés. En ce faisant, elle ne nie ni n'affirme l'action de Dieu; elle l'ignore parce que ce n'est pas là son affaire, attendu que, dans ses explications, elle laisse de côté la cause première et la cause finale des faits qu'elle examine. Elle serait du reste impuissante à le faire, même à propos des faits les plus ordinaires et les plus fréquents. Par exemple, la botanique sait très bien dire comment un pépin de poire devient un poirier; mais elle est incapable d'expliquer pourquoi ce pépin a seul la faculté de tirer de la terre, de l'eau et de l'air, certains éléments chimiques à l'exclusion de certains autres, de les transformer en branches et feuilles d'une certaine forme et en fruits d'un goût déterminé. Elle ne pourrait jamais dire que ceci, c'est

[1] Jean VI, 5-13.

qu'il y a dans le pépin de poire une vertu pirifère, ce qui est une vérité à la Palisse. L'homme religieux dit simplement : c'est parce que Dieu l'a voulu ainsi, et personne n'en peut dire davantage.

Il nous semble si difficile de méconnaître le bien fondé de ces deux observations, qu'il y a moyen, nous semble-t-il, d'arriver à s'entendre sur l'interprétation philosophique à donner du miracle, en se bornant à affirmer ce qui seul importe à la foi, à savoir que le miracle est un acte produit par la puissance surnaturelle de Dieu agissant sur la nature, soit directement, soit par l'intermédiaire de la puissance surnaturelle de l'homme, et laisser de côté la question de savoir *comment* Dieu opère cette action.

* * *

Voyons maintenant comment nous concevons les œuvres extraordinaires de Christ, sans nous occuper ici de distinguer, dans la mesure du possible, les faits réellement rapportés tels quels de ceux qui nous sont parvenus altérés ou transformés d'une manière ou de l'autre.

L'esprit est, avons-nous vu, une force supérieure aux forces naturelles, puisque celles-ci sont inconscientes et par conséquent déterminées, tandis que la force spirituelle est consciente et libre. Aussi bien la civilisation tout entière et l'exemple journalier de l'homme sont-ils là pour prouver que l'esprit peut agir sur la nature et lui faire produire des effets que, naturellement, elle n'eût pas produits. Il n'est donc pas exact de dire que tout phénomène dans la nature a sa cause dans la nature, puisque plusieurs ont leur cause dans la volonté humaine, donc dans un agent surnaturel.

Plus un esprit a d'intelligence et d'instruction, de volonté et de moralité, et aussi de piété, plus il a de puissance sur la nature. C'est là ce que nous fait voir la vie de tous les jours. Or, considérons à ce point de vue la personne de Jésus-Christ, telle qu'elle nous apparaît dans les Evangiles.

Dieu doue chaque individu en raison de la tâche qu'Il lui adresse. Si donc Jésus a été appelé à être le Messie promis à

son peuple, le Sauveur de l'humanité, on peut s'attendre à priori, à ce que, en vue de cette mission, la plus sainte et la plus difficile, il a été supérieurement, extraordinairement bien doué. « Dieu l'a rempli du Saint-Esprit, » disent les auteurs bibliques[1]. Ces dons naturels, Jésus-Christ les a portés à leur plus haute puissance par la perfection de son obéissance. Il est parvenu à la perfection religieuse et morale, la première consistant dans une confiance filiale absolue dans le Père céleste, la seconde dans un amour parfait pour ses semblables et dans une liberté parfaite à l'égard du monde; par quoi nous entendons la faculté de se déterminer absolument en tout d'après la seule règle du devoir. Et bien, c'est dans ces deux perfections qu'il faut chercher le secret de la puissance extraordinaire de Jésus sur la nature.

Sa confiance en Dieu était telle que, toutes les fois qu'il a senti qu'une œuvre quelconque était nécessaire à l'accomplissement de sa mission divine, il n'a pas hésité un instant à l'entreprendre, et, porté par sa foi, il l'a accomplie. Si, pour l'accomplissement de son œuvre rédemptrice, il eût été nécessaire de déplacer une montagne, il n'eût pas hésité un instant à lui dire : « Ote-toi de là et jette-toi dans la mer, » et il avait la conviction, — et nous l'avons avec lui, — que le prodige aurait eu lieu, puisque le monde de la nature est au service du monde spirituel[2]. Seulement, cela n'a pas été nécessaire, et il est peu probable que cela le devienne jamais. Cette puissance de Christ sur la nature, produit de sa foi en Dieu, nous la posséderons quand nous serons arrivés au même degré de foi[3]. Destinée à devenir le partage de tous les enfants de Dieu, cette puissance rentre donc dans le plan général du monde, et celui-ci est organisé en conséquence. Les œuvres merveilleuses de Jésus, en tant que résultat de la puissance de sa foi, ne sont donc nullement extraordinaires en soi, et le jour où il y aura plusieurs êtres

[1] Actes X, 38; Luc IV, 1; Jean III, 34.

[2] On pourrait remarquer que par suite de la perfection de la communion religieuse, Jésus-Christ n'a jamais voulu faire que ce qu'il savait être, à ce moment-là, la volonté de Dieu.

[3] Mat. XXI, 21-22, et Jean XII, 12-14.

humains arrivés à la stature parfaite de Jésus-Christ, les savants pourront peut-être, alors, se rendre clairement compte de la manière dont cette puissance de la foi s'exerce sur la nature. Déjà actuellement le fait incontesté de guérisons par la foi, dans certaines maladies, a donné lieu à des observations intéressantes à ce sujet.

Le secret de la puissance miraculeuse de Jésus-Christ doit être cherché, en second lieu, dans l'intensité de sa vie morale, en particulier dans l'intensité de son amour pour autrui. « L'amour fait des miracles, » ce proverbe dit plus vrai qu'on ne pense. Comme Dieu est amour parfait, l'homme est appelé à devenir amour parfait, et la loi de l'amour doit devenir la règle suprême des rapports entre humains. Mais l'amour est une puissance de premier ordre ; l'oubli de soi et l'amour des autres permet à l'homme des prodiges de tact, d'ingéniosité, de dévouement, de relèvement, de consolation. Porté au degré de la perfection, il triomphe d'obstacles insurmontables à l'homme ordinaire. C'est parce qu'il a aimé comme Dieu nous aime, que Jésus a pu accomplir ses œuvres de charité et de compassion, ses guérisons de malades, qu'il a rendu, — si le fait est exactement rapporté, — un fils à la veuve de Naïn et une fille à Jaïrus. Si nous savions aimer comme lui et autant que lui, nous ferions aussi les œuvres qu'il a faites, car l'amour est de Dieu, et celui qui aime, non seulement est en communion avec Dieu, mais puise dans cette communion une puissance surnaturelle, dont l'histoire des génies du dévouement offre d'ailleurs plusieurs exemples. Aussi faut-il remarquer que jamais Jésus ne fait de miracles pour se faciliter sa tâche, pour rendre sa vie plus commode et plus aisée[1], mais toujours pour faire du bien à autrui. A deux reprises, nous le voyons se refuser à employer son pouvoir dans son propre intérêt : dans la scène de la tentation au désert, puis lors de son arrestation[2]. Sainte et utile leçon pour nous tous, qui sommes si souvent tentés de demander à Dieu de merveilleuses délivrances pour nous-

[1] Il n'y a qu'une seule exception, le miracle du statère ; Mat. XVII, 24-27 ; aussi est-il fortement suspecté, même par des critiques conservateurs.

[2] Mat. XXVI, 51-54.

mêmes, plutôt que de lui demander la confiance et la patience nécessaires pour accepter sa volonté. C'est ainsi que non seulement il faut être parvenu à un haut degré de piété et de moralité pour faire les œuvres que Jésus a faites, mais que, seuls, ceux qui sont arrivés à cette hauteur peuvent exercer ce pouvoir selon la volonté de Dieu, sans orgueil ni amour de leurs aises, mais uniquement par charité.

Tout en admettant que Jésus-Christ a fait réellement des œuvres extraordinaires, dont les Evangiles nous rapportent plus ou moins exactement un certain nombre, nous estimons que les adversaires de M. Chapuis ont considérablement exagéré l'importance de la foi aux miracles tels qu'ils les conçoivent. Avec M. Chapuis, nous affirmons que jamais Jésus n'a attaché le salut à la foi au miracle, car on peut parfaitement croire au miracle sans être pieux[1], et être pieux sans croire au miracle. L'argumentation de M. Henri Secretan[2], à cet égard, nous a profondément étonné. Pour prouver que Jésus a demandé de croire à ses œuvres, l'honorable pasteur de Lausanne allègue : Jean X, 37, 38 : « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez point. Mais si je les fais, quand même vous ne me croiriez point, croyez à mes œuvres, afin que vous sachiez et reconnaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père. » Mais quand on rapproche ces paroles de Jean IV, 48 : « Si vous ne voyez des miracles et des prodiges vous ne croyez point, » et de Jean XX, 29 : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ; heureux ceux qui ont cru sans avoir vu, » on se rend compte que la pensée de Jésus est celle-ci : l'œuvre que Dieu demande de vous, c'est que vous croyiez à Celui qu'il a envoyé ; et ce qui doit vous faire croire en moi, c'est qu'en écoutant mes paroles, vous reconnaissiez que je ne parle pas de moi-même, mais que mes paroles sont de Dieu, qu'elles sont donc des paroles de vie éternelle. Que si vous ne sentez pas toute la vérité de mes paroles, croyez du moins en moi à cause de mes œuvres (et par là, il faut entendre, je crois, non pas seulement ses œuvres extraordinaires, mais encore la sainteté et la cha-

[1] Jean II, 23-25.

[2] Voir *Semeur vaudois* du 25 février 1898.

rité de sa vie). Toutefois, heureux ceux qui, pour croire, n'ont pas besoin de la vue de ces miracles, mais qui sont poussés à croire en moi par l'attrait des choses d'en haut.

Nous sommes également fort étonné de la conclusion que M. Secretan tire de Jean XV, 24 : « Si je n'eusse pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas commis de péché. » Y a-t-il là vraiment l'affirmation que c'est un péché de ne pas croire ces œuvres? Nous ne le pensons pas, d'autant plus qu'au verset 22, Jésus dit : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas commis de péché; mais maintenant ils n'ont aucune excuse de leur péché. » Qu'est-ce que donc que Jésus veut dire? Il affirme une fois de plus que la responsabilité du pécheur est d'autant plus grande qu'il a été plus éclairé. Les témoins de la vie de Jésus-Christ sont donc inexcusables, puis qu'ayant eu le privilège et d'entendre le Christ et de voir ses œuvres, — par quoi, nous le répétons, il ne faut pas seulement entendre ses actions extraordinaires, mais toute la teneur de sa vie, — ils n'ont pas cru en lui, et ne se sont pas convertis à ses paroles. Le tort qu'ils ont eu, ce n'est pas de n'avoir pas cru à ces œuvres, puisque, les voyant, ils ne pouvaient les nier[1] et les attribuaient à Beelzebul, mais de ne pas avoir cru en Jésus-Christ, qu'ils pouvaient entendre et voir, et dont les paroles et les actes devaient convaincre tout esprit non prévenu.

La foi de ceux qui croient en Jésus à cause de ses miracles n'est donc, aux yeux du Christ johannique, qu'une foi de seconde catégorie, s'il nous est permis de nous exprimer ainsi. Aussi l'évangéliste, racontant que plusieurs à Jérusalem avaient cru en Jésus à cause de ses miracles, ajoute: « Mais Jésus ne se fiait point à eux parce qu'il les connaissait tous[2]. » Du reste, nous ne voyons pas que les cinq mille hommes rassasiés par Jésus soient devenus pour cela ses disciples. Sans doute la vue de certaines œuvres extraordinaires de Jésus a pu décider quelques hésitants, ouvrir les yeux à d'autres, mais comme nous voyons Jésus ne pas faire de miracles là où il rencontre de l'in-

[1] Jean XII, 9-11 ; Mat. XII, 24.

[2] Jean II, 23-25.

crédulité[1], que, fréquemment, il recommande le silence à ceux qu'il a guéris[2], nous pouvons juger par là qu'il ne comptait pas beaucoup sur ses actes de puissance pour gagner des disciples.

D'ailleurs, la situation est tout autre de nos jours qu'au temps de Jésus-Christ. Etant donné que nous ne sommes pas témoins des miracles de Jésus, mais que nous sommes obligés de nous en rapporter au témoignage d'écrivains ayant une toute autre conception du monde que nous, ce ne sont pas les miracles racontés dans l'Evangile qui peuvent pousser le pécheur à mettre sa confiance en Jésus. Mais ce sont ceux qui, pour des raisons religieuses, morales ou intellectuelles, ont cru en Jésus, qui sont ensuite disposés à croire à la réalité des miracles évangéliques. Le mot de Schleiermacher : « Je crois, malgré les miracles, » est une boutade exprimant l'opinion de maint chrétien. Et puis, si les miracles sont nécessaires pour éveiller la foi, pourquoi ne s'en fait-il plus de nos jours ? j'entends des miracles autres que des guérisons pouvant s'expliquer par suggestion. N'y a-t-il pas autant d'incrédules de nos jours qu'au temps de Jésus-Christ ? Et pour suppléer aux lacunes que présentent la vie et la parole des prédicateurs de l'Evangile d'aujourd'hui, ne leur seraient-ils pas encore plus nécessaires qu'ils ne l'étaient à Jésus-Christ ? Si Dieu ne leur a pas donné ce pouvoir, n'est-ce point aussi parce que la vue d'un miracle, même de la résurrection d'un mort, ne saurait pas plus convertir les pécheurs d'aujourd'hui que le mauvais riche de la parabole. La foi chrétienne est une œuvre morale, ou elle n'est pas la foi.

* * *

Concluons, ou plutôt, résumons ce que nous avons si insuffisamment exposé.

Aux yeux du chrétien qui croit à l'action constante et souveraine de Dieu dans la nature et dans l'histoire, dans les petites choses comme dans les grandes, il ne saurait être question de distinguer entre une action ordinaire régulière de Dieu et une

[1] Marc VI, 4-6.

[2] Marc I, 40-45, v. 43.

action extraordinaire et irrégulière de Dieu. Tout au moins, la distinction est purement subjective, variant d'une personne à l'autre, mais nullement objective, fondée dans la réalité. Mais le chrétien distingue d'autant mieux l'action de Dieu dans le monde qu'il est plus pieux, plus rempli de cet esprit de Dieu qui seul connaît les choses de Dieu[1].

On ne peut pas opérer une distinction objective entre l'action de Dieu, et celle des forces humaines et des forces de la nature. Le même phénomène qui, étudié scientifiquement, est toujours et partout rapporté à une force humaine ou physique, peut, en même temps, et avec autant de raison, être rapporté par la conscience religieuse à la causalité divine.

Les œuvres extraordinaires de Jésus s'expliquent par sa perfection religieuse et morale, par les dons qu'il a reçus de Dieu en vue de sa vocation.

En présence de ces thèses, qui résument non seulement notre point de vue, mais aussi, je crois, celui de M. Chapuis, nous voudrions oser espérer qu'on ne nous accusera plus de déisme ou de rationalisme. On ne pourra plus prétendre, sans inintelligence ou mauvaise foi, que nous nions l'action de Dieu dans le monde, en un mot, le Dieu vivant, et, ce qu'implique la foi au Dieu vivant, l'efficacité de la prière. Nous craignons toutefois qu'il n'en soit rien. Il y a tant de gens qui ne comprennent que leur propre théologie, et qui n'hésitent pas un instant à l'identifier avec l'Evangile. Ils déclarent qu'un mot ne peut avoir que le sens qu'ils lui donnent, et ne peuvent concevoir qu'autrui lui en donne un autre. Soutenir, par exemple, comme on l'a fait, que M. Fornerod et moi nous nions le surnaturel, c'est donner la preuve qu'on n'a compris ni l'un ni l'autre, attendu qu'il est impossible de croire au Dieu de l'Evangile sans croire par là-même au surnaturel : Dieu, l'être absolu et souverain, étant le surnaturel par excellence.

Un mot encore en terminant. Nombre de gens s'imaginent que nos conceptions théologiques sont déterminées par le désir de rendre le christianisme plus acceptable à nos contemporains.

[1] Pour la piété parfaite tout est de Dieu, sauf le mal moral, la transgression de sa volonté, ce qui va de soi.

Nous émousserions les angles de la foi chrétienne pour gagner des croyants. Il faut nous croire bien naïfs et bien peu pénétrés de l'esprit chrétien pour nous attribuer de telles intentions. Bien naïfs serions-nous, en effet, si nous pensions que l'obstacle qui éloigne tant de gens de la foi chrétienne est avant tout de nature intellectuelle, dogmatique. Il l'est sans doute pour quelques-uns, pour quelques Nathanaëls; mais, dans l'immense majorité des cas, l'incrédulité a une cause morale et religieuse, l'amour de soi, l'amour du péché, ou tout au moins, l'indifférence à l'égard du péché, en regard des saintes exigences de l'Evangile : le renoncement à soi-même, la conversion, l'amour et le service de Dieu dans la personne de son prochain. Or, ces saintes exigences, nous avons pleine conscience de ne les affaiblir en rien du tout.

Bien peu chrétiens serions-nous ensuite, si nous avions la prétention d'accommoder le christianisme au goût du jour. Non, ministres de Celui qui a dit « Je suis la vérité, » nous avons la conviction bien nette de travailler à son service, en recherchant loyalement, sincèrement, la vérité, puis en la professant telle que nous l'avons saisie dans l'Evangile. « Nous n'avons de puissance que pour la vérité; » cette parole de l'apôtre Paul est la devise de notre travail théologique. En l'accomplissant dans cet esprit, nous sommes certains de le faire dans l'esprit de l'Evangile, et cette conviction nous donne la force de supporter patiemment les critiques, même des gens qui ne nous ont jamais lu. Les Réformateurs en ont entendu bien d'autres.

FAITS DIVERS

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de 1898.

Dans leur session des 14 et 15 septembre les directeurs ont eu à se prononcer sur un seul mémoire, aucun autre ne leur étant parvenu.

Le jugement n'a pas pu être favorable.

Il s'agissait *d'exposer et de juger les principes, tant de la philosophie critique que de la philosophie spéculative, et d'esquisser leur valeur pour la philosophie de la religion à notre époque.* Le mémoire présenté dans ce but s'est trouvé sans valeur aux yeux des directeurs. Ils y ont cherché en vain un exposé des principes des deux philosophies en question, ce qui a rendu impossible à l'auteur d'esquisser la valeur de ces principes pour la philosophie de la religion à notre époque. Il remplace tout cela par un aperçu historique aussi inexact que long. Quant à une doctrine de la connaissance humaine, indispensable dans un tel sujet, il n'y en a pas trace dans ce travail. Les spéculations de l'auteur lui-même sont vagues et incohérentes. Il a écrit quelques belles pages ; mais elles ne sauraient contrebalancer des défauts trop graves pour qu'il fût possible de couronner cet ouvrage.

Les directeurs ont décidé de mettre trois questions au concours, dont deux pour la seconde fois.

1° Pour mémoires devant être rendus avant le 15 décembre 1899 :

I. La Société demande *un mémoire traitant de l'histoire et de l'influence des Eglises wallonnes dans les Pays-Bas.*

II. La Société demande *une étude établissant quels sont les facteurs nationaux et quels sont les facteurs internationaux de la réforme dans les Pays-Bas.*

2° Pour mémoires devant être rendus avant le 15 décembre 1900 :

III. La Société demande *une histoire, tirée des sources, du séparatisme chez les réformés des Pays-Bas au 17e et au 18e siècle.*

Tout mémoire qui parviendra après le terme prescrit sera exclu du concours.

Le concours reste ouvert pour trois sujets jusqu'au 15 décembre 1898 ; l'un, proposé pour la seconde fois en 1896, est relatif à la *mystique moderne* ; les deux autres, proposés en 1897, se rapportent *aux principes de l'utilitarisme* et *aux principes du sermon sur la montagne dans leurs rapports avec les nécessités pratiques de l'existence* ; enfin le 15 décembre 1899 est le dernier terme auquel peuvent être reçus les mémoires traitant *du libre arbitre, en tenant compte spécialement des théories modernes sur la corrélation des phénomènes psychiques et des phénomènes physiologiques.*

La Société décerne un prix de *quatre cents florins* aux auteurs des ouvrages couronnés. Ils peuvent le toucher, à leur choix, soit entièrement en espèces, soit sous forme de la médaille d'or de la Société, de la valeur de deux cents cinquantes florins, avec cent cinquante florins en espèces, soit sous forme de la médaille d'argent avec trois cent quatre-vingt-cinq florins en espèces. En outre, les mémoires couronnés sont incorporés aux œuvres de la Société et publiés par elle. Les directeurs ne décernent point d'accessit, avec ou sans publication par la Société, sans s'être assurés du consentement des auteurs.

Pour être admis à concourir, les mémoires doivent être écrits *lisiblement,* en caractères romains, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. Est exclu du concours tout travail écrit en *caractères allemands* ou bien trop indéchiffrable au jugement des directeurs. La concision, pourvu

que le caractère scientifique du travail n'en souffre pas et que la nature du sujet la permette, est très désirable.

Les mémoires ne doivent pas être signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un billet cacheté, portant la même devise en suscription et contenant le nom et l'adresse de l'auteur. Le tout doit-être envoyé *franco* à M. le pasteur H. P. Berlage, docteur en théologie, directeur-secrétaire de la Société, à Amsterdam.

Les auteurs des ouvrages publiés par la Société dans ses œuvres ne peuvent sans l'autorisation des directeurs en publier de nouvelles éditions ni de traductions.

Les auteurs des ouvrages non publiés par la Société peuvent les faire imprimer eux-mêmes. Le manuscrit envoyé par eux pour le concours est la propriété de la Société, mais peut leur être rendu à leur demande.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Kautzsch. — Les apocryphes et pseudépigraphes de l'Ancien Testament traduits en allemand [1].

La dixième et dernière livraison de l'excellente traduction allemande de l'*Ecriture sainte de l'Ancien Testament*, publiée sous la direction de M. le professeur Kautzsch (1890-1894) faisait prévoir, il y a plus de quatre ans déjà, la publication d'une traduction semblable des *livres apocryphes*. Cette promesse ne pouvait être accueillie qu'avec une vive satisfaction par quiconque avait eu l'occasion d'apprécier le mérite éminent de l'œuvre à laquelle le distingué professeur de la faculté théologique de Halle a attaché son nom. On pouvait être certain que sous une direction aussi sage et aussi compétente l'œuvre annoncée serait digne de sa devancière. Et si l'effet de la promesse s'est fait attendre quelques années, il n'y avait pas là de quoi surprendre. Ne fallait-il pas recruter un corps de collaborateurs versés dans ce domaine, un peu à part, de la littérature juive, et laisser à ces collaborateurs le temps, non pas seulement de rendre leur texte « exactement et en un allemand moderne absolument intelligible, » mais tout d'abord de se livrer aux travaux préliminaires rendus nécessaires, pour plusieurs de ces livres, par les exigences de la critique textuelle? C'est sur le meilleur texte actuellement possible que devait se faire la traduction pour qu'elle pût rendre tous les services qu'on était en droit d'en attendre.

[1] *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes* in Verbindung mit... [16 Mitarbeitern] übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, Professor der Theologie in Halle. — Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1898.

Le premier fascicule, de 32 pages très grand format, vient de paraître chez P. Siebeck, l'entreprenant éditeur de Fribourg en Brisgau. L'ouvrage entier paraîtra en 24 à 30 livraisons à 50 pfennig; le prix complet ne dépassera pas 15 marcs pour les souscripteurs. La publication dans l'espace d'une année est assurée, nous dit-on.

Comme l'indique le titre, cette nouvelle traduction ne se borne bas aux livres *apocryphes* que Luther déjà avait joints à sa version des livres canoniques, et qui figuraient également, en nombre plus complet, dans nos anciennes versions françaises[1]. A ces livres, dont le réformateur allemand disait que, « pour n'être pas estimés de même rang que l'Ecriture sainte, ils n'en sont pas moins utiles et bons à lire, » s'ajouteront les principaux *Pseudépigraphes*. Ainsi enrichi le recueil n'en aura que plus de prix. Nul n'ignore, en effet, combien les textes en question, d'une si haute importance pour une étude vraiment historique du Nouveau Testament et de ce qu'on est convenu d'appeler « le siècle de Jésus-Christ, » sont difficilement accessibles à d'autres qu'aux spécialistes. Chacun n'a pas sous la main l'édition des Apocryphes de O.-F. Fritzsché, qui ne renferme d'ailleurs que cinq pseudépigraphes, et remonte déjà à 1871. Quant au commentaire de O. Zöckler (1891), s'il renferme une traduction à peu près complète, et annotée, des livres apocryphes, en revanche, dans l'appendice consacré aux pseudépigraphes, il ne donne, à côté d'une analyse plus ou moins détaillée de cette littérature, que la traduction des Psaumes dits de Salomon et de l'Apocalypse d'Esdras, plus celle de quelques fragments du livre d'Hénok et d'un des livres sibyllins (le VIIIe, d'origine chrétienne).

Il ressort de la préface de M. Kautzsch que dans l'ouvrage publié sous sa direction la littérature pseudépigraphe sera représentée par les livres suivants, que nous groupons tant bien que mal par ordre de matières. En fait de livres narratifs le *livre des Jubilés* (ou petite Genèse) et la *Vie d'Adam et d'Eve* (connue aussi sous le nom d'Apocalypse de Moïse). Livres prophétiques : le livre d'*Hénok*, l'*Assomption de Moïse*, le *Martyre d'Esaïe*, les *Apocalypses de Barouk* et *d'Esdras* (IVe livre d'Esdras), les *Testaments des douze*

[1] Celles-ci renferment le troisième et le quatrième livre d'Esdras ainsi que le troisième des Maccabées qui font défaut dans les Bibles allemandes, dans celles du moins que nous avons eues entre les mains. Ni les unes ni les autres n'ont le prétendu quatrième livre des Maccabées (connu aussi sous le titre de *l'Empire de la raison*.)

patriarches d'après le texte grec, et celui, en particulier, de *Nephthali* d'après le texte hébreu; le préambule et les livres III à V des *Oracles sibyllins*. La poésie lyrique sera représentée par les *Psaumes de Salomon*. Enfin, la prétendue *Lettre d'Aristée* relative à l'origine de la version alexandrine du Pentateuque.

M. Kautzsch s'est assuré le concours de seize collaborateurs, la plupart déjà connus pour s'être spécialement occupés des sujets qui leur sont dévolus. Parmi les noms indiqués on se plaît à remarquer ceux de plus d'un philologue; qu'il suffise de mentionner MM. Blass, professeur de philologie classique à Halle (oracles sibyllins) et Wendland, professeur au gymnase de Charlottenburg (lettre d'Aristée). La Suisse est représentée dans ce savant collège par M. Ryssel, professeur de théologie à Zurich, à qui sont échus la Prière de Manassé, les additions au livre d'Esther, l'Ecclésiastique du Siracide (dont les chapitres XXXIX à XLIX seront traduits d'après le texte hébreu récemment retrouvé) et l'apocalypse de Barouk.

La livraison que nous avons sous les yeux renferme le commencement de la première division des livres apocryphes, à savoir des livres historiques : le IIIe livre d'Esdras en entier, et l'introduction au Ier livre des Maccabées. La traduction de celui-là a pour auteur M. Herm. Guthe, prof. à Leipzig; celle-ci provient de M. Kautzsch lui-même. D'une manière générale et à première vue la publication inaugurée par ce fascicule ne diffère guère de la traduction des livres canoniques précédemment parue. Le format et les types sont les mêmes. Le texte est rendu, comme dans celle-là, à la fois fidèlement et en bon allemand du dix-neuvième siècle. Cependant, à y regarder de plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir de plus d'une innovation dont on ne peut que savoir gré à l'éditeur et au directeur. C'est ainsi que les éclaircissements relatifs à la critique du texte, au lieu d'être renvoyés dans un appendice, se trouvent en note au bas de chaque page. Ces notes marginales ne se bornent d'ailleurs pas exclusivement à la critique textuelle; elles aident aussi à l'intelligence du texte lui-même et forment ainsi un commentaire en raccourci. De plus, la traduction de chaque livre est précédée d'une introduction qui concourt pour sa part à l'intelligence et à une juste appréciation de son contenu. Une introduction générale de même que des tables des noms et des matières seront ajoutées en temps et lieu par le traducteur en chef.

Ce début fait très bien augurer de la suite. En attendant le jour, encore assez éloigné selon toute apparence, où nous posséderons en français une œuvre analogue, nos pasteurs et étudiants quelque peu familiarisés avec la langue allemande feront bien de se procurer ce précieux auxiliaire.

H. VUILLEUMIER.

PHILOSOPHIE

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE 1897[1].

L'une des parties les plus intéressantes et les plus utiles de ce nouveau volume, comme de ceux l'ont précédé, est la revue bibliographique. M. Pillon se borne à une analyse et à une critique aussi pénétrantes que concises des ouvrages français parus dans le courant de la dernière année. Avec raison, croyons-nous. Outre que la matière se trouve ainsi déjà bien assez abondante et qu'il y a de grandes difficultés pour les publications de ce genre qui prétendent être internationales, à ne rien omettre d'essentiel ou d'important, il leur est presque impossible d'éviter toujours le reproche — mérité ou non — de partialité. Le mieux est donc de limiter ces revues à un pays ou plutôt aux pays de langue française. Au lieu de demander au savant directeur de l'*Année philosophique*, l'impossible, il conviendrait plutôt de le louer de ce qu'après avoir circonscrit le domaine de ses études critiques, il tient à s'acquitter à lui seul de cette tâche immense. Sans doute, une bibliographie ne doit pas être nécessairement l'œuvre d'un seul homme, mais on en augmente beaucoup la valeur, l'intérêt et la portée, il faut en convenir, en lui imprimant un caractère personnel; on fait en même temps que travail de bibliographe, œuvre de philosophe. Notez que M. Pillon ne néglige pas, comme d'autres ont coutume de le faire, les ouvrages de philosophie religieuse et qu'il rend compte de livres et d'opuscules tels que le *Surnaturel* de M. Paul Chapuis, les *Questions bibliques* de l'abbé de Broglie et la *Descente du Christ aux enfers* de M. Bruston.

Ce qui distingue le néo-criticisme entre la plupart des systèmes

[1] Publiée sous la direction de F. Pillon. Paris, Alcan 1898.

d'origine contraire, c'est sinon son caractère religieux, du moins sa tendance très manifeste à s'achever en une philosophie de la religion. M. Renouvier qui avait déjà donné une étude sur la doctrine de Jésus-Christ en 1893 et une étude sur la doctrine de saint Paul l'année suivante, publie en tête du volume dont nous rendons compte, un mémoire sur l'*Idée de Dieu*. Cette idée s'est présentée sous deux aspects très différents pour le philosophe et pour l'homme religieux. Celui-ci s'attache de préférence à l'idée d'une personne douée de connaissance et de puissance. Déjà dans le fétichisme, l'idée dominante est celle d'une cause capable de se manifester par des effets extérieurs. A l'autre extrême, dans le christianisme, le culte s'adresse encore à une personne, soit à Jésus-Christ lorsque Dieu est regardé comme une essence incompréhensible, soit à Dieu lui-même envisagé sous l'aspect de Jésus-Christ, c'est-à-dire toujours d'un être personnel. Le philosophe qui cherche une raison dernière des choses, s'arrête à Dieu comme à un problème ou à une solution; il lui suffit de trouver un principe de l'existence. Les notions de substance et de cause généralisées et réalisées ont paru longtemps les plus propres à satisfaire ce besoin philosophique. Mais en même temps, elles conduisaient a éliminer de l'idée divine la volonté et la personnalité. De là résultèrent quelques-uns des plus graves conflits de la « raison » et de la foi, et la plupart des contradictions des philosophes qui prétendirent concilier les doctrines substantialistes avec l'*idée positive* de Dieu. La théologie ne réussit guère qu'à juxtaposer l'idée religieuse et l'idée philosophique. L'empirisme moderne a généralement substitué à la substance divine la nature éternelle et à l'enchaînement providentiel des phénomènes, leur enchaînement simplement invariable. Le rationalisme ne peut s'affranchir tout à fait de la tradition théologique. Descartes, en cette question, s'écarte peu du thomisme. Spinoza tire les conséquences logiques du cartésianisme, abstraction faite de ses concessions aux croyances. Kant qui bannit l'anthropomorphisme supprime par là-même la personnalité divine. Ses successeurs en reviennent à un panthéisme qui aurait pu faire regretter celui de Spinoza. Schopenhauer incline à l'athéisme et H. Spencer, malgré sa tentative de réconcilier la religion et la science, ôte tout caractère moral et religieux à son premier principe qu'il définit simplement la force inconnaissable. Ainsi, comme le témoigne l'histoire, il y a tantôt juxtaposition — et non conciliation — des

croyances et des idées philosophiques, tantôt exclusion plus ou moins complète des unes au profit des autres. Cela est inévitable, parce que le panthéisme et même l'athéisme se trouvent impliqués dans la conception ordinaire d'une nature nécessaire, absolue, éternelle, immuable et infinie. Renoncer à cette conception contradictoire, bannir de l'idée de Dieu les attributs métaphysiques développés en modes infinis, retenir les attributs moraux de justice et de bonté qui ne soulèvent aucune objection d'ordre théorique, telle est, selon M. Renouvier, la solution la plus acceptable pour la philosophie et en même temps la plus favorable à la morale et à la religion.

Le mémoire de M. Dauriac consacré à la philosophie de M. Paul Janet intéressera surtout par les rapprochements qu'il établit entre l'éclectisme et le néo-criticisme. Les deux doctrines ont été le plus fréquemment opposées l'une à l'autre. Les attaques dirigées contre l'éclectisme par les partisans de M. Renouvier lui ont même été plus nuisibles, sans doute, que celles des positivistes. Mais, aujourd'hui, l'ère des polémiques est bien close. Le spiritualisme cousinien a perdu ses allures de philosophie officielle; il n'est plus un obstacle au progrès de la pensée philosophique. Avec M. Paul Janet, l'un de ses derniers et de ses plus éminents représentants, il conserve bien son caractère dogmatique, mais il s'améliore quant à la forme et au fond ; il renonce au ton oratoire, à certains procédés d'argumentation que le penseur doit abandonner aux journalistes, enfin aux succès mondains; il fait même d'assez larges concessions aux exigences de l'esprit scientifique et de l'esprit critique. La publication des *Principes de métaphysique et de psychologie,* fruits de l'enseignement de l'ancien professeur de la Sorbonne, fournissait donc à un criticiste une occasion excellente d'insister sur ce qui rapproche plutôt que sur ce qui sépare. M. Dauriac a eu raison de la saisir, d'autant qu'une discussion des théories spiritualistes même rajeunies ne permettrait guère de sortir des lieux communs.

Poursuivant ses belles études sur l'évolution de l'idéalisme dont deux chapitres ont été déjà consacrés à la critique de Bayle, M. Pillon envisage aujourd'hui les critiques adressées par ce philosophe à l'atomisme épicurien. Mais les remarques de l'auteur du *Dictionnaire,* qui ne sont pas toujours justifiées, nécessitent un examen approfondi des modifications qu'Epicure fit subir à l'ancien atomisme. Aussi, le mémoire de M. Pillon contient-il,

sous un titre vraiment trop modeste, un exposé complet de cette nouvelle forme de l'atomisme philosophique, considéré surtout comme philosophie de la contingence et de la liberté, des vues historiques sur ses vraies origines et sur son vrai but, qui fut de concilier le système de Démocrite, amélioré et non gâté comme le pense Bayle, avec les principes d'Aristote, enfin une discussion fort intéressante des théories épicuriennes et des principales questions qu'elles soulèvent.

E. Murisier.

REVUES

Revue néo-scolastique de Louvain

Mai.

V. Ermoni : Le thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale. — *Ern. Pasquier :* Les hypothèses cosmogoniques. (Suite.) — *D. Wulff :* Qu'est-ce que la philosophie scolastique ? Les notions fausses et incomplètes. — *C. Besse :* Léon Ollé-Laprune. — *D. Nys :* La nature du composé chimique. — *D. Mercier :* La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. (Fin.) — *A. Dupont* : Anatole France. — *A. Thiéry :* Bulletin psychologique. — Comptes rendus.

Août.

C. Besse : Ollé-Laprune. (Suite.) — *Ern. Pasquier :* Hypothèses cosmogoniques. (Fin.) — *D. Wulff :* Qu'est-ce que la philosophie scolastique. (Fin.) — *A. Thiéry :* Qu'est-ce que l'art ? — Dr *Ferreira Deusdado :* La philosophie thomiste en Portugal. — *J. Forget :* Bulletin de philosophie morale. — Comptes rendus.

Novembre.

Rédaction : La traduction française de la terminologie scolastique. — *J. Huys :* La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique. — *A. Thiéry :* Qu'est-ce que l'art ? (Suite et fin.) — *D. Nys* : La nature du composé chimique. (Suite et fin.) — *St. George Mivart :* L'utilité explique-t-elle les caractères spécifiques ? — *G. De Craene :* La croyance au monde extérieur. — Dr *Ferreira-Deusdado :* La philosophie thomiste en Portugal. (Fin.) — Bulletin de l'Institut supérieur de philosophie. — Bulletins bibliographiques. — Comptes rendus.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Seconde livraison.

Osc. Pfister : La genèse de la philosophie religieuse de Biedermann. (Suite.) — *H. Staehelin :* La naissance de l'ordre des Jésuites. — *P. Christ :* Frédéric Nietzsche. — *Th. Steinberg :* Loi naturelle et miracle. — Bibliographie.

Troisième livraison.

Steinberg : Loi naturelle et miracle. (Fin.) — *R. Schœller :* Le catholicisme comme principe de rétrogradation pour le christianisme et pour l'Etat, et faisant obstacle à la raison et au sentiment du vrai. — *G. Linder :* Le premier chapitre de l'évangile de Jean. Spécimen d'une nouvelle méthode de critique. — *R. Steck :* La confession religieuse de l'épître de Jaques. (A propos de l'ouvrage du Dr Spitta.) — Bulletin.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XVIIIe année, second fascicule.

Kerber : Fragments syro-hexaplaires des deux livres de Samuel, tirés de Bar-Hebraeus. — *Klopfer :* Départ des sources dans Exode XIX. — *Bacher :* 1 Chron. VII, 12. — *König :* Etudes syntactiques sur l'Ancien Testament. — *Nestlé :* « Deuteronomius. » — *Wildeboer :* Prov. VIII, 31. — *Nöldeke :* תפלות דוד. Ps. LXXII, 20. — *Beer :* Etudes de critique textuelle sur le livre de Job. (Fin.) — *Jacob :* Mélanges d'exégèse, de grammaire et de lexicologie. — *Le même :* זֵכֶר לַדָּבָר. — *Baumann :* Utilisation de la Peshita pour la critique textuelle du livre de Job. — *E. Meyer* : Justification (vis-à-vis de MM. Kittel et Löhr). — *Beer :* Remarques sur Esaïe XI, 1-8. — Rectifications apportées à la Concordance de Mandelkern (par MM. *Jacob*, *Beer*, *Dalman*, *Stade* et *Gall*). — Bibliographie.

Theologische Studien und Kritiken

Quatrième livraison.

Kühl : Philip. II, 12, 13. — *Ehni :* Origine et développement de la religion. — *Kleinert :* Nicolas Drabik. — *Latendorf :* Mélanchthoniana dans le Meklenbourg. — *Kalkoff :* Comment Cochläus devint doyen à Francfort. — Bulletin.

Zeitschrift für praktische Theologie

20e année (1898).

Troisième livraison.

Simons : Une liturgie luthérienne de jour de jeûne, de l'époque de la guerre de trente ans. — *Hoffmann* : Des devoirs de l'ecclésiastique protestant à l'égard de la question sociale. — *Bassermann :* Comment traiter l'histoire de la prédication ? — *Baumgarten :* La famille chrétienne. Deux sermons académiques (sur Marc III, 31-35 et sur Eph. V, 21).

Quatrième livraison.

Cohrs : La catéchèse à la fin du moyen âge. — *Cornils :* Quelle interprétation de l'absolution est conforme à la vraie pensée de Luther ? — *Teichmann :* Le nationalisme ecclésiastique. — *Hausmann :* Allocution prononcée à l'occasion de la consécration du drapeau d'une société chorale. — *Horn :* Sermon sur Mat. IV, 1-11. — *Veeck :* Discours sur 1 Sam. VII, 12, lors de la pose de la première pierre de l'église de Saint-Michel à Brême. — Bulletin.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Quatrième livraison.

K. Sell : Deux séries de thèses sur la certitude historique et la foi. — *J. Herzog :* Réplique à « l'Attaque contre la chrétienté, » de Sören Kierkegaard. Contribution à l'intelligence de la mission de Kierkegaard à l'égard de l'Eglise évangélique.

Cinquième livraison.

J. Herzog : Suite et fin de l'article sur Sören Kierkegaard. — *K. Sell :* Eglise nationale et Eglise libre, comparées au point de vue de leur valeur pour l'éducation chrétienne du peuple et de la Mission intérieure. — *J. Gottschick :* L'enseignement de Luther touchant la communion du fidèle avec Christ.

Sixième livraison.

Fr. Niebergall : La vérité du christianisme. — *Th. Häring :* Y aurait-il une certitude de la foi chrétienne en cas de certitude historique de la non-historicité de l'histoire de Jésus-Christ ? Eu égard spécialement à la résurrection. — *Th. Braun* (chapelain d'un asile d'aliénés) : Les démoniaques du Nouveau Testament.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XVIIIe vol., quatrième livraison.

Freystedt : Etudes sur la vie et la doctrine de Gottschalk. (III.) — *Dräseke :* Un adversaire inconnu des Latins. — *Köhler :* La destinée personnelle de Molinos et la visite de ses adeptes. — *Friedensburg :* Contributions à la correspondance des savants catholiques d'Allemagne à l'époque de la réformation. (Suite.) — *Himmelreich :* Pour servir à l'histoire des sectes du comté de Solms-Greifenstein. — *Clemen* . Rectification et supplément.

XIXe vol., première livraison.

Nitzsch : Etat actuel de la controverse sur la syntérèse. — *Lempp :* David d'Augsbourg. — *Hanneke :* La réformation en Poméranie. — *Drews :* Spalatiniana, I. — *Burckhardt :* Choses anciennes et nouvelles touchant les voyages de Luther. — *Müsebeck :* Un pamphlet en vers contre les moines mendiants, de l'époque de la réformation. — Bibliographie de la littérature relative à l'histoire ecclésiastique; du 1er juillet 1897 au 1er janvier 1898.

Seconde livraison.

von Dobschütz : Etudes euthaliennes. — *Rosenfeld :* Contributions à l'histoire de la querelle de l'évêché de Naumbourg. — *Burn :* Nouveaux textes concernant l'histoire du Symbole apostolique. — *Grützmacher :* Les « vies » de saint Furseus. — *Kück :* Hartmuth von Cronberg interpolateur de la missive à lui adressée par Luther. — *Hubert :* Actes de la Réformation à Ulm qu'on croyait perdus. — *Friedensburg :* Correspondance des savants catholiques d'Allemagne de l'époque de la Réformation. (Suite.)

Troisième livraison.

Dräseke : Gémistus Pléthon. — *Seitz :* L'attitude d'Urbain Rhegius dans la controverse de la Cène. — *Tschackert :* Nouvelle contribution à la biographie du réformateur M. Antonius Corvinus. — *Lempp :* David d'Augsbourg. — *Clemen :* Une lettre d'indulgences de 1482. — *Freytag :* Lettre de recommandation de Philippe Mélanthon pour Josias Menius de Stolp. — *Clemen :* Note sur le pamphlet contre les moines mendiants.— *Tschackert :* Miscellanées jésuitiques. — Bibliographie du 1er janvier au 1er juillet 1898.

Neue kirchliche Zeitschrift

Juin 1898.

Wiesinger : La prédication, sa préparation et son débit. — *Wilh. Engelhardt :* Jésus le premier docteur ès-Ecritures. — *E. Bröse :* La descente aux enfers. Eph. IV, 8-10. — *F. W. Schu-*

bart : Jean Arndt. — *H. Findeisen :* « Il est enseveli comme les impies, mort comme un riche. » — *J. Jäger :* De la circoncision.

Juillet.

Leonh. Staehlin : La dogmatique d'A. Ritschl. — *F. Blass :* Coopération philologique à l'étude du N. T. — *F. Hommel :* Gloses et excursus épigraphiques sur la Genèse et les prophètes. — *Wahle :* La première lettre de Paul aux Corinthiens : contenu et plan. — *E. Bröse :* Un drame biblique moderne. (Le « Johannes » de Sudermann.)

Août.

Joh. Dräseke : Scrupules relatifs à l'évangile de Jean. — *Wahle :* La première lettre de Paul aux Corinthiens. (Fin.) — *P. Lange :* Inscriptions bibliques de Luther et de quelques autres réformateurs. — *L. Kelber :* Encore le drame protestant ayant pour sujet le Christ, et la critique.

Septembre.

Nösgen : Le discours d'Etienne. (Act. VII, 2-53.) — *Zehnpfund :* La doctrine protestante « de usu legis. » — *Büttner :* L'enlèvement des croyants. (1 Thes. IV, 17.) — *Rische :* Idées fondamentales du Nouveau Testament en matière de constitution ecclésiastique.

Octobre.

Seidel : Wichern et la mission intérieure. A l'occasion du cinquantenaire du « Kirchentag » de Wittenberg en 1848. — *Wiesinger :* « Je crois au Saint-Esprit. » — *Rocholl :* Spiritualisme et réalisme (dans l'article de la sainte cène). — *R. Schäfer :* Règne de Dieu et royaume du monde d'après le Nouveau Testament.

Revue internationale de théologie

Avril-juin 1898.

J. Langen : Ex cathedra (all.) — *Kenninck :* Les idées religieuses en Autriche, de 1767 à 1787. Correspondance inédite du Dr Wittola avec le comte Dupac de Bellegarde. — *Lauchert :* Franz Anton Staudenmaier. (Suite.) — *E. Michaud :* Saint Basile de Césarée et saint Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire. — *Le même :* Le dogme et la spéculation théologique dans la question trinitaire. Conclusions générales. — *Hoffet :* L'avenir du protestantisme en Allemagne. Réponse à M. G. Goyau. — Variétés : Les évêques *Weber* et *Herzog :* Lettres pastorales. — *Kyriakos :* Le congrès des anciens catholiques à Vienne. — *M. Souschkoff* et l'union des Eglises en 1860. — Correspondance : Son Exc. M. *Pobédonostzeff* sur l'union des Eglises chrétiennes. — Bibliographie théologique. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Juillet-septembre.

J. Langen : La succession de Pierre sur le siège de Rome (all.). — *Le même :* L'ultramontanisme libéral. — *E. Michaud :* Catéchisme sur la Trinité, d'après les Pères. — *Le même :* Un nouveau Sabellianisme. Réponse à M E. Ménégoz. — *J. F. Farquhar :* L'évêque Seabury (angl.). — *F. Kenninck :* Les idées religieuses en Autriche, de 1767 à 1787. Correspondance inédite du Dr Wittola avec le comte Dupac de Bellegarde. (Fin.) — *Lauchert :* Staudenmaier. (Suite.) — Variétés : Quelques lettres de M. *V. Skripitzinn.* — Correspondance : *E. Michaud.* IIIe lettre sur les discussions trinitaires. — Bibliographie théologique. — Mme *Olga Novikoff :* Quelques mots sur Gladstone. — Un article de *Gladstone* sur Döllinger.

Octobre-décembre.

Un théologien russe : Thèses sur le « Filioque » (all.) — *J. Langen :* Guerre et paix tout à la fois (all.) — *Sepp :* Esdras et son canon (all.) — Rev. *Alf. Barry :* La communion anglicane telle qu'elle est maintenant, son accroissement et sa constitution (angl.) — Rev. *J. F. F. Farquhar :* L'évêque Seabury. (Fin.) — *E. Michaud :* Caractéristique de l'Eglise romaine actuelle, à propos de ses doctrines eucharistiques. — Variétés : Rev. *John Parker :* Le livre de Daniel provient-il de Daniel le prophète (angl.) ? — *Ed. Gasc-Desfossés :* La philosophie de Descartes et la théologie au XVIIe siècle. — *F. Kenninck :* Le jansénisme et le calvinisme sur la réprobation. — *A. Chrétien :* Une correspondance inédite de Lamennais. — Bibliographie théologique par MM. *Michaud, Lauchert, J. Parker.* — Table de l'année 1898.

Revue philosophique

Juillet 1898.

E. de Roberty : L'idée d'évolution et l'hypothèse du psychisme social. — *G. Compayré :* L'enseignement intégral, d'après un livre récent. — *E. Récéjac :* L'inconcevable. — Revue générale. *F. Paulhan :* Travaux récents sur la personnalité et le caractère. — Analyses, etc.

Août.

A. Binet : La mesure en psychologie individuelle. — *B. Bourdon :* La perception monoculaire de la profondeur. — *G. Gaillard :* La recherche du particulier. — *V. Egger :* Le souvenir dans le rêve. — *E. Bernard-Leroy :* Sur l'illusion dite « dépersonnalisation. » — *V. Henry :* Les travaux récents de psycho-physique. — *R. Manzoni :* Un physiologiste idéaliste (Max Verworn). — Analyses et comptes rendus.

Septembre.

L. Dugas : La dissolution de la foi. — *G. Dubreuque :* L'intuition motrice. — *Cam. Bos :* La portée sociale de la croyance. — *Ch. Féré :* L'expression des cadavres. — Analyses, etc.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1898.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Les conditions de l'enseignement religieux dans les Eglises nationales de la Suisse romande, par *Emile Dumont* 5
Le marquis Jaques de Rochegude et les protestants sur les galères, par *E. Jaccard* 35, 131, 236
Les nouvelles paroles de Jésus, par *H Trabaud* 74
Du surnaturel. Lettre à M. le professeur Chapuis, par *Th. Rivier* 85
La théologie expérimentale et l'Introduction à la dogmatique de M. P. Lobstein, par *H Appia* 105
Encyclopédie théologique de Schleiermacher; par *D. Tissot* . . . 122, 270, 335
Principe qui a présidé à l'ordonnance de l'évangile selon saint Jean, par *G. Linder* 168
La sainteté de Jésus, ou l'homme normal, par *L. Gilard* 201, 349, 405
Quel est pour notre génération le chemin qui mène à Dieu ? par *Ph. Bridel* 297, 453
La vie chrétienne et le surnaturel, par *A. Fornerod* 318
La première religion de l'humanité, par *A. Fornerod* 385
La crainte que ressent le Seigneur Jésus à l'approche de la mort, par *C. Malan* 439
Jésus-Christ est-il ressuscité ? par *J.-Alfred Porret* 481
Le miracle et le surnaturel, par *L. Emery* 533

II. VARIÉTÉS

Une édition française du catéchisme mural de Zürich de 1525, par *H. Vuilleumier* 290
Psaume CXLV, par *Jean Spiro* 469

III. FAITS DIVERS

Pages

Sociétés théologiques de langue française en Suisse et en France. Leurs travaux de septembre 1896 à septembre 1897, par *X. König* 180
Publications nouvelles. (Sermons de P. Minault; Dictionary of the Bible de J. Hastings; IXe volume de la Babylonian Expedition of the University of Pensylvania) par *H. V.* 185
Compte rendu des fêtes du 3e centenaire de l'Edit de Nantes 471
Programme de la Société de la Haye, pour 1898 572

IV. BULLETIN

BALJON. Novum Testamentum græce (*E. C.*) 376
BARNAUD. Chrétiens et questions sociales (*H. Trabaud*). 379
CHAPUIS. Du surnaturel. Voir la lettre de M. *Th. Rivier* 85
et l'article de M. *Emery* sur le Miracle et le surnaturel 533
COMBA. Protestants italiens (*J.-J. Parander*) 192
EMERY et FORNEROD. Le Royaume de Dieu (*G. Colomb*). 187
GRANT. Les grandes religions, trad. de C. de Faye (*Lucien Gautier*). . . . 91
KAUTZSCH. Les Apocryphes et Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, trad. en allemand (*H. Vuilleumier*) 575
MONOD, Wilfred. Il vit. Six méditations (*H. Cordey*) 375
MONOD, Wilfred. La vision du royaume et le catéchisme (*H. Trabaud*) . . . 377
PILLON. L'année philosophique 1896 (*E. Murisier*). 94
PILLON. L'année philosophique 1897 (*E. Murisier*). 578
RÉCÉJAC. Essai sur les fondements de la connaissance mystique (*Arnold Reymond*) 98
SÉAILLES. Essai sur le génie de l'art. (*Robert Fath*) 99
STAPFER. La mort et la résurrection de Jésus-Christ (*H. Trabaud*) 472
Voir aussi dans l'article de M. *Porret* : Jésus-Christ est-il ressuscité ? . . 513
Zwingliana, Mittheilungen zur Geschichte Zwingli's (*H. V.*) 198

V. REVUES

American Journal of Theology, 1897. 103
Deutsch-evangelische Blätter 383
Neue kirchliche Zeitschrift. 296, 477, 584
Revue de métaphysique et de morale. 382, 480
Revue internationale de théologie. 384, 480, 585
Revue néo-scolastique 102, 480, 581
Revue philosophique 380
Theologische Studien und Kritiken 478, 582
Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 384, 477, 582
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 480
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 200, 479, 582
Zeitschrift für Kirchengeschichte 584
Zeitschrift für praktische Theologie 479, 583
Zeitschrift für Theologie und Kirche 104, 479, 583

BR
3
R4
année 31

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY